INTRODUCCION A LA EXEGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO

Georg Strecker
Udo Schnelle



GEORG STRECKER

Nació en 1929 y murió en 1994. Discípulo de R. Bultmann, fue profesor ordinario de nuevo testamento en la Facultad de teología de Gotinga.
Obras: *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen,* [2]1981; *Der Weg der Gerechtigkeit,* 1970; *Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben,* [3]1971; *Eschaton und Historie. Aufsätze,* 1979; *Die Bergpredigt,* [2]1985; *Konkordanz zu den Pseudoclementinen* (2 vols.), 1986-1989; *Neues Testament - Antikes Judentum* (col.), 1989; *Die Johannesbriefe,* 1989; *Literaturgeschichte des Neuen Testaments,* 1992; *Minor Agreements* (ed.), 1993.

UDO SCHNELLE

Discípulo de G. Strecker, es profesor de nuevo testamento en la Facultad de teología de Halle.
Obras: *Gerechtigkeit und Christusgegenwart,* [2]1986; *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium,* 1987; *Wandlungen im paulinische Denken,* 1989; *Neutestamentliche Anthropologie,* 1991; *Einleitung in das Neue Testament,* 1994.

EDICIONES SIGUEME

B. ESTUDIOS BIBLICOS MINOR

2. **Jesús, parábola de Dios**
   por **E. Schweizer**
3. **Amistad con Jesús**
   por **R. Schnackenburg**
4. **Nuevo testamento - Judaísmo antiguo**
   por **G. Strecker-J. Maier**

EDICIONES SIGUEME

Crítica textual, análisis literario, fuente, forma, tradición, redacción... se han convertido en términos comunes en los estudios bíblicos.
Este libro presenta los métodos histórico-críticos aplicados al estudio del nuevo testamento. Se trata de una presentación didáctica: aclaración de términos, objetivos, logros, ejemplos y trabajos se van sucediendo en cada uno de los métodos.
Dirigido a estudiantes, pero también a todas las personas interesadas en la palabra de Dios, ofrece la información necesaria para acceder a la exégesis científica de nuestros días.

Biblioteca de Estudios Bíblicos minor

ISBN: 84-301-1296-0



Introducción a la exégesis del nuevo testamento

Biblioteca de Estudios Bíblicos minor 1

Otras obras publicadas
en Biblioteca de Estudios Bíblicos

- J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* (BEB 2)
- J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT* (BEB 30)
- R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento* (BEB 32)
- G. Bornkamm, *Estudios sobre el nuevo testamento* (BEB 35)
- H. Köster, *Introducción al nuevo testamento* (BEB 59)
- Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (BEB 72)
- Balz-Schneider, ed., *Diccionario exegético del NT* (BEB 90-91)

Georg Strecker-Udo Schnelle

INTRODUCCION A LA EXEGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO

Ediciones Sígueme

Salamanca 1997

Título original: *Einführung in die neutestamentliche Exegese*

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

Tradujeron Adolfo Olivera y José María Hernández Blanco

ISBN: 84-301-1296-0
Depósito legal: S. 39-1997
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo. Salamanca 1997

Contenido

Prólogo

Este libro presenta los métodos exegéticos actuales de la ciencia neotestamentaria. Mediante ejemplos y ejercicios prácticos pretende enseñar su aplicación en la interpretación del nuevo testamento. Ofrece la posibilidad de ser utilizado como libro auxiliar en los proseminarios. Los ejemplos y ejercicios que ofrece han sido experimentados durante años en la enseñanza del nuevo testamento.

Al escribir este libro hemos pensado en los estudiantes de teología, que tratan de abrirse paso en la exégesis neotestamentaria. Pero no únicamente: párrocos, profesores de religión y laicos, interesados en una introducción al estado actual de la interpretación del nuevo testamento o preocupados por actualizar sus conocimientos, también pueden encontrar útil este libro. Pueden adquirir una visión general de los distintos pasos seguidos por la interpretación así como de los problemas que pueden surgir al explicar un texto del nuevo testamento en la predicación. Los métodos exegéticos utilizados por la teología científica desembocan en la cuestión hermenéutica sobre el carácter vinculante del texto. Aun cuando no haya de interpretarse unilateralmente el camino que conduce «del texto a la predicación», es evidente que el imprescindible «prae» del texto bíblico tiene validez para todos tanto en teología como en el ejercicio del ministerio eclesial.

Georg Strecker
Udo Schnelle

1. Introducción

Bibliografía: Bauer, J. B., *La exégesis del nuevo testamento y su trayectoria*, en J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1974, 33-59; Genthe, H. J., *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, 1977; Kümmel, W. G., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, ²1970.

Uno de los objetivos de la introducción a la exégesis del nuevo testamento es capacitar al estudiante para analizar un texto con la ayuda de los métodos histórico-críticos. Tiene que poder analizar y entender el sentido literal originario, la estructura literaria, la forma, los conceptos y motivos que lo integran, el contexto histórico-religioso, así como la orientación de su mensaje redaccional y de su contenido teológico.

El método de la interpretación histórico-crítica, como instrumento de exégesis, no está fijado de antemano ni es inmutable. Hunde sus raíces en el cambio histórico-espiritual de la modernidad, que se plasmó en los descubrimientos y logros de las ciencias naturales, la filosofía, la economía, la filología y las ciencias del espíritu. Sobre todo con la Ilustración francesa, inglesa y alemana, surgió una nueva imagen del mundo que se caracterizó por la toma de conciencia de la autonomía humana, el pluralismo, la emancipación y una progresiva secularización. Se desecharon los conceptos de *historia sacra* o *Scriptura sacra* y dejaron de considerarse como algo evidente tanto la expli-

cación metafísica del mundo como la autoridad de la Iglesia. La pregunta por la verdad dejó de responderse a partir de la tradición y las enseñanzas del magisterio, y quedó sometida a la razón.

La teología también quedó afectada por este cambio de mentalidad. Apareció la distinción entre sagrada Escritura y palabra de Dios con J. S. Semler, la oposición entre las verdades eternas de la razón y las verdades contingentes de la historia con G. E. Lessing, así como la separación entre teología «bíblica» y teología «dogmática» llevada a cabo por J. Ph. Gabler.

J. S. Semler (1725-1791), teólogo de Hallen, sometió el nuevo testamento a un riguroso cuestionamiento histórico. Distinguió entre palabra de Dios y sagrada Escritura, porque en ésta hay pasajes que, si en otros tiempos tuvieron gran importancia para una «mejora moral», hoy resultan irrelevantes. «Hay que distinguir muy bien entre sagrada Escritura y palabra de Dios, puesto que conocemos su diferencia. El que no se haya advertido antes no significa que exista una prohibición que nos lo impida hoy. A la sagrada Escritura —como término histórico y relativo aceptado entre los judíos—, pertenecen Rut, Ester, el Cantar de los Cantares, etc., pero no todos estos libros considerados sagrados son palabra de Dios que da sabiduría al hombre de cualquier tiempo para la bienaventuranza»[1]. La distinción entre palabra de Dios y sagrada Escritura se constituyó en principio de una nueva hermenéutica que dejó en entredicho la doctrina de la inspiración e inició una vía de separación intrabíblica cuyo criterio para la distinción entre la palabra permanente de Dios y la históricamente relativa era el progreso moral del hombre. «Puesto que 24 libros del antiguo testamento no nos conducen a un progreso moral, en modo alguno podemos llegar al convencimiento de su carácter divino»[2]. La equiparación de Semler entre «carácter divino» y «progreso moral» aca-

1. J. S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* I, 1771, 75.
2. *Ibid.* III, 1773, 26.

rreó también una separación entre antiguo y nuevo testamento. Significativa igualmente fue la segunda distinción de Semler entre religión y teología. Mientras por «religión» se entiende la auténtica piedad, que ha de practicar todo cristiano, por «teología» entiende Semler los métodos científicos necesarios para alcanzar la formación especializada de los teólogos. Con ello consiguió abrir un campo libre y totalmente inusual en su tiempo para una investigación crítica y científica, cuyos métodos y resultados no cuestionan, en principio, la práctica de la religión.

El poeta y filósofo G. E. Lessing (1729-1781) se planteó la relación entre razón y revelación con extraordinaria agudeza. En el ensayo «Vom Beweis des Geistes und der Kraft» (cf. 1 Cor 2, 4), Lessing insiste en «que las noticias sobre profecías cumplidas no son profecías cumplidas; ni milagros las noticias sobre milagros»[3]. Lo que conducía inmediatamente a la fe a los hombres hace 1800 años, no puede lograrlo hoy del mismo modo si se parte de la mera noticia. «Si ninguna verdad histórica puede ser demostrada, tampoco puede demostrarse nada con estas verdades. Es decir: las verdades históricas contingentes jamás pueden convertirse en prueba de verdades necesarias de la razón»[4]. Con ello Lessing ni niega la verdad de la fe cristiana ni ataca a la revelación; lo único que niega es que las profecías y los milagros sean argumentos que puedan probarla. Combate la «bibliolatría», la absolutización de la letra inspirada, porque no reconoce la enorme distancia que media entre nosotros y los escritos bíblicos. Lessing distingue entre religión y Biblia: las verdades racionales necesarias han de asociarse a la religión (teología natural) mientras que las verdades contingentes de la historia han de asociarse a la Biblia. En «Erziehung des Menschengeschlechtes» (1780), muestra los aspectos positivos de esta distinción: la Biblia mantiene su puesto en el necesario desarrollo

3. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, en *Sämtliche Schriften* X (ed. K. Lachmann), ^{2}1856, 38.
4. *Ibid.*, 39.

que va de la revelación a la razón. Sitúa las verdades históricas de la Biblia en el proceso universal de una pedagogía divina, dirigida hacia una meta, en que surgirá un nuevo evangelio eterno, prometido en el mismo nuevo testamento, según el cual, el hombre, guiado por su propia razón, practicará el bien por el bien.

Especialmente significativa fue la distinción, llevada a cabo por J. Ph. Gabler (1753-1826), entre teología bíblica y teología dogmática. «La teología bíblica posee carácter histórico al transmitir lo que habían pensado los autores sagrados acerca de las cosas divinas; la teología dogmática, en cambio, tiene carácter didáctico porque enseña lo que cada teólogo filosofa sobre las cosas divinas según su capacidad, circunstancias temporales, época histórica, lugar, escuela y otros condicionamientos por el estilo. Aquélla, al tener una base histórica, es, considerada en sí misma, siempre idéntica a sí misma (aunque según el sistema didáctico con que se haya elaborado, unas veces se presente de una forma y otras de otra); ésta, en cambio, como las demás disciplinas, se ve sometida a múltiples cambios, como lo demuestra con creces una constante y continua observación a lo largo de los siglos»[5]. Así pues, mientras la tarea de la teología bíblica consiste en destacar el *sensus scriptorum* sobre la base de un procedimiento histórico-exegético, la teología dogmática, en cambio, se caracteriza por la racionalidad, la confesionalidad y la actualidad filosófica. Las citas bíblicas ya no se limitan a probar las afirmaciones dogmáticas (*dicta probantia*), sino que la teología bíblica, en cuanto *genus historicum*, es ciencia independiente y presupuesto de la teología dogmática.

A la hora de elaborar la teología bíblica como disciplina puramente histórica, Gabler cree que se debe dejar de lado el tema de la inspiración divina al indagar el *sensus literalis*, que

5. J. Ph. Gabler, *Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beiden Ziele*, en G. Strecker (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367), 1975, (32-44) 35s.

las imaginaciones, conceptos y visiones de los «hombres santos» deben aparecer claras y distintas, separando antiguo y nuevo testamento y, finalmente, hay que distinguir netamente la exégesis gramatical de la hermenéutica del texto. Mientras la exégesis gramatical se ocupa del sentido de un texto y de lo que el escritor quería decir al redactarlo, la hermenéutica somete el texto a una profunda revisión histórica y filosófica. «En consecuencia, puede establecerse, de hecho, una diferencia radical entre exégesis y hermenéutica. A la primera compete únicamente la búsqueda del sentido. A la segunda, por el contrario, la explicación del hecho mismo...»[6]. La diferencia establecida por Gabler entre explicación de la palabra y del hecho es una norma hermenéutica fundamental y de gran actualidad hoy, aunque ligeramente modificada, para distinguir entre sentido y significado del texto[7].

En adelante, la Biblia se estudió, como cualquier otro material literario, con los métodos de la ciencia histórica y de la filología, que sobre todo en el siglo XIX adquirieron un enorme desarrollo (L. von Ranke, J. G. Droysen, Th. Mommsen, H. Usener).

El método histórico-crítico, surgido en el marco de esta evolución, no se justifica por sí mismo. Pero se ha decantado como una forma de interpretación correcta y adecuada a los textos y quizás siga siéndolo en el futuro. No es uniforme en sí mismo. No existe «el» método histórico-crítico, sino que hay diferencias, tanto en la metodología, como en los resultados. Pero esto es natural, ya que, como método de interpretación

6. Citado según W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, 121.

7. E. D. Hirsch, *Prinzipien der Interpretation* (UTB 104), 1975, 181ss, distingue entre interpretación y crítica, sentido y significado. Interpretación (= exégesis) es hallar el sentido (*meaning*) de un texto; crítica, por el contrario, es tomar postura ante un texto, la relevancia que tiene su significado para una persona (*relevance*). Hirsch afirma que hay que distinguir estrictamente cada paso, pues «si se capta su sentido, se puede dictaminar sobre su significado. En el primer caso se depende de otro; en el segundo se actúa independientemente, por propia autoridad, como un juez» (*ibid.*, 183).

que reflexiona históricamente, se encuentra sometido a la historicidad y, con ello, a la mutabilidad.

Dentro de la exégesis católica, los representantes de la corriente progresista cayeron bajo la sospecha de modernismo. Y los exegetas católicos conservadores agotaron sus fuerzas combatiendo el racionalismo. J. M. Lagrange fundó la Escuela Bíblica de Jerusalén en 1890 y salió decididamente en defensa del método histórico-crítico. Finalmente, en 1943, Pío XII publicó la encíclica *Divino afflante Spiritu* que reconocía la licitud y hasta la necesidad del método histórico-crítico en el estudio de la Biblia. Especial importancia para la investigación católica tiene la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «la verdad histórica de los evangelios»[8].

Lectura: Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Valencia 1993, esp. 25-66.

8. Para los datos fundamentales de la exégesis católica desde el Vaticano I al Vaticano II, cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III, Barcelona 1992, 822-830; para la posición de la exégesis católica, cf. R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca [5]1992, 85-97.

2. Ayudas para el estudio del nuevo testamento

1. *Ediciones del texto*

a) La obra científica de consulta para el nuevo testamento es el *Novum Testamentum Graece* de E. Nestle-K. Aland. Su vigésimosexta edición totalmente revisada apareció en 1979. En 1993 ha sido sustituida por la edición vigesimoséptima, con cambios en el aparato crítico (sobre la historia de esta edición, cf. Nestle-Aland[27], 1*-6*; para otros detalles, cf. el capítulo *Crítica textual*).

La cuarta edición revisada del *Greek New Testament*, editado por B. y K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. M. Metzger, apareció en 1993. El texto editado es idéntico al de Nestle-Aland[26.27], pero el aparato crítico ha sido profundamente revisado y ampliado. Sin embargo, no tiene la misma densidad que en Nestle-Aland[27], por lo que es preferible esta edición para el estudio científico del nuevo testamento.

b) Ayuda indispensable para trabajar con los sinópticos y el evangelio de Juan es una buena sinopsis griega. La *Synopsis Quattuor Evangeliorum* ([13]1985), publicada por Kurt Aland, ofrece, basándose en Nestle-Aland[26], junto con los textos paralelos de los sinópticos y del evangelio de Juan, numerosos pasajes patrísticos y, en el apéndice, una traducción al alemán del evangelio copto de Tomás.

En 1981, apareció la Sinopsis de A. Huck-H. Lietzmann, reelaborada completamente por Heinrich Greveen. Greveen tomó también los paralelos del evangelio de Juan y del evangelio de Tomás, del cual hizo una traducción griega propia. Hay que destacar que *Huck-Greveen* tiene una concepción textual totalmente propia, alternativa a Nestle-Aland[26.27], válida únicamente para el ámbito de los evangelios sinópticos. Sobre la importancia de *Huck-Greveen* para la crítica textual neotestamentaria, cf. el capítulo 3, *Crítica textual*.

c) En la época de los últimos escritos del nuevo testamento y en la época posneotestamentaria surgió una extensa literatura cristiana, cuyo conocimiento es, con frecuencia, necesario para trabajar con el nuevo testamento. Los escritos de los *Padres apostólicos* (Clemente, Ignacio, Policarpo, Didajé, Carta de Bernabé, etc.), pueden hallarse en la edición greco-española de D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1950; se suelen citar frecuentemente las ediciones alemanas de J. A. Fischer ([9]1986), de K. Wengst (1984) y de A. Lindemann-H. Paulsen (1992), y la edición griega de F. X. Funk-K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* ([3]1970). Los apócrifos del nuevo testamento pueden encontrarse en alemán en una traducción en dos volúmenes, *Neutestamentlichen Apokryphen* I. *Evangelien* ([6]1990), II ([4]1971), de E. Hennecke-W. Schneemelcher; existe traducción italiana, M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento* (3 vols.), Torino 1975ss, con introducciones muy valiosas; una edición bilingüe, en griego y castellano, limitada a los evangelios apócrifos es la de A. de los Santos, *Los evangelios apócrifos*, Madrid [5]1985.

d) De gran importancia para trabajar con el nuevo testamento es la traducción griega del antiguo conocida como *de los Setenta* (Septuaginta, LXX), por haber sido realizada, según la tradición de la carta de Aristeas, por 72 sabios en 72 días. Los escritores neotestamentarios toman sus citas, frecuentemente, de esta obra, compuesta a partir de la primera mitad del siglo III a. C.

Existe una edición manual del texto de los Setenta, en dos tomos, de A. Rahlfs (primera impresión en 1935 y reimpresiones posteriores). A partir de 1931, y por encargo de la Academia de las ciencias de Göttingen, aparece una edición extensa de los Setenta. Esta, además de la Biblia hebrea, contiene la *Septuaginta* con complementos y refundiciones de los escritos primitivos, y 9 libros (Sabiduría de Salomón, Jesús ben Sirac, los salmos de Salomón, Judit, Tobías y los cuatro primeros libros de los Macabeos), llamados deuterocanónicos y/o apócrifos (del griego ἀπόκρυφος = oculto, secreto). Es muy útil el Diccionario de los LXX de F. Rehkopf (*Septuaginta-Vokabular*, 1989).

En cuanto a los apócrifos (pseudoepigráficos) del antiguo testamento, conviene conocer la edición alemana de E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* ([4]1975) y la de P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum der Bibel* (1981; reimpresión). Una traducción completa de los apócrifos (pseudoepígrafos) es la de J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* I-II, Garden City, NY 1983. 1985. La réplica alemana a esta obra es la colección *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (1973ss), fundada por W. G. Kümmel y editada actualmente por H. Lichtenberger, que consta ya de 52 libros traducidos. El equivalente castellano es la edición de los apócrifos del antiguo testamento dirigida por A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del antiguo testamento* (5 vols.), Madrid 1982-1987.

e) Importante también, para trabajar en el nuevo testamento, es el conocimiento de los textos de la *comunidad de Qumrán*, en el Mar Muerto. Aquí hay que recomendar la edición hebreo-alemana *Die Texte aus Qumran* ([4]1986) de E. Lohse. J. Maier y K. Schubert en *Die Qumran-Essener* ([3]1992), y J. Maier en *Die Tempelrolle vom Toten Meer* ([2]1992), ofrecen una primera introducción a la historia y teología de la comunidad de Qumrán, así como una traducción al alemán de los textos más relevantes. Los textos originales de Qumrán están ahora al alcance de la mano en E. Tov (ed.), *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, Leiden 1993. Ediciones de los textos de Qumrán,

un elenco de abreviaturas y una importante bibliografía pueden verse en J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (SBL 20), Atlanta [3]1990. Para una orientación básica sobre el debate nuevamente planteado sobre Qumrán, cf. H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 1993. Un análisis todavía valioso para el nuevo testamento es el de H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* (2 vols.), 1966. En castellano son importantes los estudios de F. García Martínez, *Orígenes del movimiento esenio y qumránico*, en *II Simposio Bíblico Español*, Valencia-Córdoba 1987, 527-556; Id., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid 1982; y sobre todo la edición de los textos de Qumrán, Id., *Textos de Qumrán*, Madrid [2]1992.

f) Para la comprensión del lenguaje y pensamiento subyacente en el nuevo testamento es indispensable el conocimiento de los *escritores helenistas*, o fuertemente influenciadas por el helenismo. Los escritos del filósofo judío *Filón* de Alejandría (25 a. C.-40 d. C.), del estoico *Epicleto* (55-135 d. C.), del biógrafo *Plutarco* (45-120 d. C.) y del sofista *Filostrato* († 245 d. C.), pueden fácilmente encontrarse en las ediciones greco-inglesas de la *Loeb Classical Library*. En una edición greco-alemana de O. Michel y O. Bauernfeind (1959-1969) puede encontrarse la obra maestra del historiador judío *Flavio Josefo* (37/38-100 d. C.), *De bello judaico*. En castellano pueden encontrarse traducciones de obras sueltas de Flavio Josefo: *Antigüedades de los judíos* (3 vols.), Terrassa [3]1989; *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos. Contra Apión*, Madrid 1994; *La guerra de los judíos* (2 vols.), Barcelona 1985. Es válida también la obra de M. Hadas-Level, *Flavio Josefo: el judío de Roma*, Barcelona 1994.

g) La obra alemana *Die Gnosis*, en tres tomos, contiene una amplia selección de *textos gnósticos*: (I. *Zeugnisse der Kirchenväter* [[2]1979]; II. *Koptische und mandäische Quellen* [1971], ambos editados por W. Foester; III. *Der Manichäismus* [1980], editado por A. Böhlig). Una completa traducción ingle-

sa de los textos Nag-Hammadi, preparada por J. M. Robinson, puede encontrarse en la *Nag Hammadi Library in English* (^{3}1988).

En castellano se puede acceder prácticamente a todos los textos significativos de la época del nuevo testamento: del ambiente romano, de la religiosidad popular, de las religiones mistéricas, del helenismo, del judaísmo, de filosofía y de gnosis en J. Leipoldt-W. Grundmann, *El mundo del nuevo testamento* II, Madrid 1973; R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1994.

2. *Ayudas para la traducción*

a) Valiosísimas, para la comprensión y la traducción del texto neotestamentario, son las introducciones a las *lenguas del nuevo testamento*, como las que nos presentan W. Bauer, *Zur Einführung in das Wörterbuch zum Neuen Testament*, en *Aufsätze und kleine Schriften*, editado por G. Strecker, 1967, 61-90; A. Wikenhauser-J. Schmidt, *Einleitung in das Neue Testament*, ^{6}1973, 186-202, y F. Rehkopf, *Griechisch (des Neuen Testaments)*, en TRE XIV, 228-235. En castellano, se puede encontrar la más reciente introducción de H. Köster, *Introducción al nuevo testamento*, Salamanca 1988, 146-160 (la evolución de la lengua griega, la lengua de la literatura, lenguaje coloquial, lengua de los escritos cristianos primitivos y *koiné*, el nuevo testamento y las lenguas semíticas).

b) Indispensables para poder trabajar en el nuevo testamento son los *diccionarios*. Walter Bauer preparó el valioso *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (^{5}1958; = ^{6}1975; ^{6}1988, ed. K. y B. Alanda). Esta obra es mucho más que un diccionario normal, por su amplia documentación sobre la literatura judía, pagana y cristiana primitiva, por sus referencias filológicas y exegéticas y sus indicaciones bibliográficas. Sobre la base de una minuciosa y precisa utilización del griego helenístico (*koiné*) y una numerosa documentación del griego

profano, consigue Bauer mostrar las grandes coincidencias lingüísticas existentes entre el nuevo testamento y la literatura del mundo judío, pagano y helenístico. Otros diccionarios para el nuevo testamento: H. Balz-G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del nuevo testamento* (2 vols.), Salamanca 1996-1997; G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterburch zum Neuen Testament* I-X, 1933-1979; H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1925-1940 (completado en 1968); D. N. Freedman-G. A. Herion-D. F. Graf-J. D. Pleius-A. B. Beck (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, Garden City, NY 1992. En castellano, aparte del *Diccionario exegético del NT*, puede resultar útil para un primer acercamiento M. Guerra, *Diccionario morfológico del nuevo testamento*, Burgos 1978.

c) Para la traducción de los textos neotestamentarios es indispensable una gramática del griego utilizado en el nuevo testamento. Aquí hay que remitir a la gramática de F. Blass-A. Debrunner-F. Rehkopf ([17]1990). De esta gramática hay una excelente traducción italiana, *Grammatica del greco del nuovo testamento*, Brescia 1982. Además, es valiosa también L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechische des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache* ([2]1925). En castellano, especialmente útil para principiantes en griego del nuevo testamento: M. Guerra, *El idioma del nuevo testamento. Gramática, estilística y diccionario estadístico del griego bíblico*, Burgos [3]1981.

d) La aparición y uso de palabras en el nuevo testamento pueden encontrarse, fácilmente, con la ayuda de una *concordancia*. Incompleta, pero muy clara y manejable por el orden de los lugares paralelos, y normalmente suficiente, es la *Handkonkordanz* de A. Schmoller, ahora en edición totalmente revisada ([16]1989). Completa, pero poco manejable, es la *Computer Konkordanz* (1980) realizada sobre Nestle-Aland[26]. Plenamente logrado y claramente presentado es el vocabulario neotestamentario editado por K. Aland, *Vollständige Konkordanz zum*

griechischen Neuen Testament I (1983); II (1978) *Spezialübersichten*. Otras concordancias y estadísticas de palabras: W. S. Moulton-A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (1897; [5]1978); R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* ([3]1982, con cuaderno añadido); F. Neirynck-F. von Segbroeck, *New Testament Vocabulary*, Leuven 1984. En castellano contamos con: *Concordancia de la Biblia. Nuevo Testamento*, Bilbao 1975; *Concordancia breve de la Biblia*, Madrid 1988; *Concordancia completa de la santa Biblia*, Terrassa [8]1989; H. M. Petter, *Concordancia greco-española del nuevo testamento*, Terrassa [4]1990; A. E. Tuggy, *Concordancia de las preposiciones griegas del nuevo testamento*, Terrassa 1984. Sobre la literatura no neotestamentaria existen numerosas concordancias. Sobre los Setenta: E. Hacht-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament* (2 vols.), Oxford 1897-1906. Sobre la literatura intertestamentaria: A. Denis (ed.), *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Leuven 1987; para la época posneotestamentaria: H. Kraft-U. Früchtel, *Clavis Patrum Apostolicorum*, 1963. Sobre autores helenísticos, judíos y patrísticos más relevantes existen concordancias y ediciones críticas de los textos, que pueden manejarse con índices detallados. Por ejemplo, sobre Epicteto: H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes*, etc., (1894), 491-720; sobre Qumran: K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten* (1960); J. H. Charlesworth, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls* (1991); sobre Filón: J. Leisegang, *Indices ad Philonis Alexandrini opera* (2 vols.; 1926; 1930); G. Mayer, *Index Philoneus* (1974); sobre Flavio Josefo: K. H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus* (3 vols.), Leiden 1973-1979; *Supplement* I. *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, de A. Schalit, Leiden 1968; sobre Clemente de Alejandría: O. Stählin, *Clemens Alexandrinus* IV (= índice): GCS 39, 1936; sobre el Pseudoclemente: G. Strecker, *Die Pseudoklementinen* III/1-2, Berlin 1986; 1989.

3. *Otros materiales auxiliares*

a) *Enseñanza de la Biblia*

W. Brandt, *Neutestamentliche Bibelkunde*, (1932) [7]1958; W. Foerster, *Kurzgefasste Bibelkunde*, 1952 (= *Stundenbücher* 60, [2]1966); K. Gutbrot, *Kurze Bibelkunde zum NT*, [2]1977; H. Merkel, *Bibelkunde des NT*, [3]1988; H. D. Preuss-K. Berger, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments* (UTB 887.972), [4]1989; [4]1991; O. Weber, *Gundriss der Bibelkunde*, [9]1970; C. Westermann, *Abriss der Bibelkunde*, (1962) [2]1980; M. Schlunk, *Merkstoff zur Bibelkunde*, [11]1983.

b) *Historia del cristianismo primitivo*

C. K. Barrett-C. J. Thornton, *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (UTB 1951), [2]1991; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21), (1903, [3]1926) [4]1966; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, (1949) [4]1976; H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (GNT 5), [5]1983; A. Deissmann, *Licht vom Osten*, (1908) [4]1923; K. M. Fischer, *Das Urchristentum*, 1985; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (2 vols.), [3]1959; 1956; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1985; H. G. Kippenberg-G. A. Wewers, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (GNT 8), 1979; J. Leipoldt-W. Grundmann (eds.), *El mundo del nuevo testamento* (2 vols.), Madrid 1973; E. Lohse, *Umwelt des NT* (GNT 1), [6]1983; J. Maier, *Entre los dos testamentos*, Salamanca 1996; R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1994; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983; W. Schneemelcher, *Das Urchristentum*, 1981; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (3 vols.), [3.4]1901-1909 (edición inglesa revisada: G. Vermes-F. Millar, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh I [1973]; II [1979]; III/1 [1986]; III/2 [1987]); J. E. Stambaugh-D. L. Balch, *Das Soziale Umfeld des Neuen*

Testaments (GNT 9), 1992; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (6 vols.), [7]1978; [5]1979 (en abreviatura: Billerbeck); G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Estella [2]1996; Id., *Phasisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), 1991; J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graece*, Graz [2]1962.

c) *Introducciones*

F. Fernández Ramos, *El nuevo testamento. Presentación y contenido* (2 vols.), Madrid 1988; 1989; A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*, [7]1931; R. Knopf-H. Lietzmann-H. Weinel, *Einführung in das Neue Testament*, [5]1949; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, [21]1983; E. Lohse, *Introducción al nuevo testamento*, Madrid [2]1986; W. Marxsen, *Introducción al nuevo testamento*, Salamanca 1983; H. M. Schenke-K. M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments* (2 vols.), 1978; 1979; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 1994; Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991; A. Wickenhauser-J. Schmidt, *Einleitung in das Neue Testament*, [6]1973 (en cast.: A. Wickenhauser, *Introducción al nuevo testamento*, Barcelona 1966).

d) *Introducciones y libros de trabajo sobre el NT*

K. Berger, *Exegese des NT*, [3]1991; H. Conzelmann-A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum NT* (UTB 52), [10]1991; W. Egger, *Methodenbuch zum Neuen Testament*, [2]1990; K. Haacker, *Neutestamentliche Wissenschaft*, [2]1985; H. Köster, *Introducción al nuevo testamento*, Salamanca 1988; W. G. Kümmel, *Die neutestamentliche Exegese*, en G. Adam-O. Kaiser-W. G. Kümmel, *Einführung in die exegetischen Methoden*, [6]1979, 61-96; D. Lührmann, *Auslegung des Neuen Testaments*, [2]1987; St. L. McKenzie-St. R. Haynes (eds.), *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, Louis-

ville 1993; J. Roloff, *Neues Testament*, ^{4}1985; J. Schreiner (ed.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1974; G. Strecker, *NT*, en Id. (ed.), *Grundkurs Theologie* II, 1988; H. Weder, *Taschen-Tutor Neues Testament*, ^{3}1989; H. Zimmermann, *Métodos histórico-críticos en el nuevo testamento*, Madrid 1969.

e) *Teologías del nuevo testamento*

R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca ^{2}1987; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, ^{4}1987; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, ^{3}1978; H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (2 vols.), 1990; 1993; J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca ^{6}1993; W. G. Kümmel, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (GNT 3), ^{4}1980; E. Lohse, *Teología del nuevo testamento*, Madrid 1978; H. H. Schelkle, *Teología del nuevo testamento* (4 vols.), Barcelona 1975-1978; R. Schnackenburg, *Teología del nuevo testamento*, Bilbao 1973; G. Strecker (ed.), *Das problem der Theologie des Neuen Testaments*, 1975; P. Stuhlmacher, *Theologie des Neuen Testaments* I, 1992.

f) *Eticas del nuevo testamento*

R. Hasentab, *Modelle paulinischer Ethik* (TTS 11), 1977; F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26), ^{2}1986; K. Kertelge (ed.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), 1984; E. Lohse, *Theologishe Ethik des Neuen Testaments*, 1988; W. Marxsen, *«Christliche» und christliche Ethik im Neuen Testament*, 1989; O. Merk, *Handeln aus Glauben* (MThSt 5), 1968; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (FzB 34), ^{3}1984; R. Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento*, Barcelona 1989; W. Schrage, *Etica del nuevo testamento*, Salamanca 1987; S. Schultz, *Neutestamentliche Ethik*, 1987; G. Strecker, *Handlungsorientierter Glaube*, 1972; Id., *Strukturen einer neutestamentlichen Ethik*: ZThK 75 (1978) 112-146.

g) *Principales series de comentarios*

AncB *Anchor Bible*. Publica este comentario un grupo internacional e interconfesional de editores. Ofrece una interpretación global de alto nivel científico.

EKK *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Este comentario, que viene apareciendo desde 1975, tiene en cuenta todos los métodos histórico-críticos de la exégesis bíblica; los numerosos excursos sobre la «historia de la influencia» de los textos neotestamentarios son muy valiosos. En castellano han sido publicados por Ediciones Sígueme: U. Luz, *El evangelio según san Mateo* I, Salamanca 1993; J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* (2 vols.), Salamanca ^{2}1993; ^{2}1996; F. Bovon, *El evangelio según san Lucas* I, Salamanca 1995; U. Wilckens, *La Carta a los romanos* (2 vols.), ^{2}1996; 1992; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987; N. Brox, *La primera Carta de Pedro*, Salamanca 1994.

EtB *Etudes bibliques*. Esta serie francesa de comentarios viene apareciendo desde 1903. Ofrece una interpretación profunda con una amplísima bibliografía.

HNT *Handbuch zum Neuen Testament*. Los comentarios de esta serie son exegética y teológicamente pobres, pero indispensables por su material histórico comparativo sobre religión, ambiente y lenguaje.

HthK *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Siguiendo una orientación absolutamente científica, es la obra católica de referencia y modelo de exégesis neotestamentaria.

ICC *The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*. Es la serie inglesa de comentarios más importante his-

tórico-crítica, centrada esencialmente en el análisis filológico del texto.

KEK — *Kritisch-exegetischer Kommentar ürber das Neue Testament* (= «Meyers Kommentar»). Este importante comentario protestante viene publicándose desde 1832. Se caracteriza por una estricta exégesis científica y por una interpretación teológica exigente. Incluye, al mismo tiempo, una extensa cantidad de paralelos histórico-religiosos. En castellano ha aparecido *La Carta a los gálatas*, de H. Schlier (Ed. Sígueme).

NEB — *Die Neue Echter Bibel*. Una serie de comentarios detallados y de fácil comprensión para todos, realizados por especialistas, teniendo como base la traducción de la unidad.

NTD — *Das Neue Testament Deutsch*. Sobre la base del estado actual de la investigación, los escritos neotestamentarios son presentados de manera perfectamente comprensible.

ÖTK — *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*. Se trata de una serie de comentarios pensada para estudiantes, párrocos, maestros y laicos interesados por este tema, que pretende presentar los resultados de la exégesis histórico-crítica, de manera fácilmente comprensible.

RNT — *Regensburger Neues Testament*. Fácilmente comprensible y recoge la exégesis científica.

ThHK — *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*. Se guía en toda su extensión por el método histórico-crítico.

WBC — *World Biblical Commentary*. Esta serie, escrita por autores de distintos países, se distingue por su elevado nivel científico.

ZBK — *Zürcher Bibelkommentare*. Una interpretación fácilmente inteligible y bien fundamentada en los escritos del nuevo testamento.

h) *Revistas más importantes*

Bib	Biblica
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
EstBi	Estudios Bíblicos
EvTh	Evangelische Theologie
JBL	Journal of Biblical Literature
KuD	Kerigma und Dogma
NTS	New Testament Studies
NT	Novum Testamentum
RB	Revue Biblique
ThR	Theologische Rundschau
ThZ	Theologische Zeitschrift
VF	Verkündigung und Forschung, Beihefte zur EvTh
ZNW	Zeitschrift zur neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZThK	Zeischrift für Theologie und Kirche

i) *Series monográficas y colecciones importantes*

AnBib	Analecta Biblica
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
BThSt	Biblisch-theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FzB	Forschungen zur Bibel
GTA	Göttinger Theologische Arbeiten
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Suplement Series

MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies
NTA	Neutestamentliche Anhandlungen
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NT.S	Novum Testamentum. Supplements
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StNT	Studien zum Neuen Testament
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TU	Texte und Untersuchungen
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

j) *Ayudas bibliográficas*

Elenchus Bibliographicus Biblicus, ed. R. North, Roma (EBB). Se publica anualmente y contiene monografías y artículos (así como recensiones) sobre el antiguo y nuevo testamento y campos afines.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, ed. F. Stier, Düsseldorf (IZBG, anual). Lista de artículos con escasos datos del contenido.

New Testament Abstracts, ed. D. J. Harrington, Cambridge/Mass. (NTAb). Sale tres veces al año. Documentación sobre artículos, recensiones y monografías con breves indicaciones del contenido.

Religion Index One: A Subject Index to Periodical Literature Including an Author Index with Abstracts and a Book Rewiew Index, ed. G. F. Dickerson, Chicago/Ill. (aparece semestralmente). Documentación sobre artículos de revistas, con índice de palabras y autores, con breves datos del contenido y recensiones de libros.

Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, ed. E.-H. Amberg, Berlín (ThLZ). Aparece mensualmente: recensiones sobre novedades escogidas.

Zeitschrifteninhaltsdients Theologie. Indices theologici, ed. Biblioteca de la Universidad de Tubinga, sección teológica. Aparece varias veces al año. Indice sobre revistas, escritos teológicos, conmemorativos y registro de autores.

3. Crítica textual

Bibliografía: Aland, K. y B., *Der Text des Neuen Testaments*, [2]1989; Aland, K. y otros, *Bibelhandschriften* II, en TRE VI, 114-131; Borger, R., *NA[26] und die neutestamentliche Textkritik*: ThR 52 (1987) 1-58, 326; Greeven, H., *Text und Textkritik der Bibel* II. *Neues Testament*, en RGG[3] VI, 716-725; Hunger, H. y otros (eds.), *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, [2]1988; Köster, H., *Introducción al nuevo testamento*, Salamanca 1988, 511-545; Kümmel, W. G., *Einleitung*, 452-491; Maas, P., *Textkritik*, [3]1956; Metzger, B. M., *Der Text des Neuen Testaments*, 1966; Id., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1975; Smitmans, A., *Los métodos exegéticos en un ejemplo tomado del nuevo testamento*, en J. Schreiner, *Métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1974, 195-252; Vaganay, L.-C. B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris 1986; Wikenhauser, A., *Introducción al nuevo testamento*, 65-126; Zenger, E., *Notas para la práctica de la exégesis bíblica*, en J. Schreiner (ed.), *Métodos de la exégesis bíblica*, 109-112; Zimmermann, H., *Métodos histórico-críticos del NT*, 21-79.

1. *Definición*

Crítica textual es la verificación del sentido original y grafía de escritura de un texto, tal como cabe atribuir al autor primitivo. A la crítica textual corresponde la tarea de reconstruir, partiendo de las variantes que se conservan del nuevo testamento, el texto más antiguo posible.

Por razones históricas y teológicas, la crítica textual es indispensable:

a) Puesto que ya no existen los originales de los escritos neotestamentarios (αὐτόγραφα), se impone descubrir el texto original a partir de posteriores transmisiones del texto en manuscritos, leccionarios, citas y traducciones. Es posible que la forma originaria del texto coincida con alguna de las variantes textuales transmitidas. A veces el texto original no está contenido en ninguna de ellas, de manera que deberá ser fijado como hipótesis (conjetura)[1]. En este caso, el «texto primitivo» tiene un carácter hipotético, ya que se apoya en probabilidades y conjeturas.

b) Puesto que la exégesis neotestamentaria se ocupa del significado y el sentido de los textos, se impone distinguir lo que nos han transmitido los mismos escritores neotestamentarios, de lo que se incorporó secundariamente a la tradición textual.

Hay también un interés hermenéutico: hay que volver al texto primitivo porque sólo él puede informar sobre la teología de los escritores neotestamentarios.

En resumen:

a) objeto de la crítica textual es la tradición de los textos que ya no se encuentran en su forma original;

b) meta de la crítica textual es la fijación hipotética de la redacción del texto que un día elaboró el autor;

c) base de trabajo son las ediciones del texto con los datos sobre las diversas transmisiones textuales y sus testimonios, sobre todo Nestle-Aland[27].

1. Sobre el problemático método de la conjetura, cf. B. M. Metzger, *Der Text des Neuen Testaments*, 184-187. Para reconocer el fundamento de una conjetura, cf. A. von Harnack, *Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief*, en *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche* I (AKG 19), 1931, 234-252.

2. *Objetivo didáctico*

El estudiante ha de poseer los conocimientos fundamentales sobre la historia del texto neotestamentario y el valor de sus principales testigos. Debe estar capacitado para utilizar técnicamente el aparato crítico del nuevo testamento griego de Nestle-Aland[27] y para aplicar las reglas fundamentales de la crítica textual. Finalmente, el estudiante, apoyado en la comprobación de los testimonios documentales y de las versiones antiguas, ha de ser capaz de reconstruir la forma original («texto primitivo») de un texto determinado y de explicar sus variantes textuales.

3. *Historia de la crítica textual*

En 1514 se imprimió la primera edición griega del nuevo testamento por iniciativa del cardenal Cisneros († 1517). Su preparación, comenzada en 1502, estuvo a cargo de sabios españoles. La edición apareció en la ciudad universitaria de Alcalá (en latín, «Complutum»). La obra, encargada por el Cardenal, incluía el antiguo y el nuevo testamento. El antiguo testamento se imprimió en tres columnas yuxtapuestas con el texto hebreo, la Vulgata y los Setenta. Para el nuevo testamento se utilizaron el texto griego y latino. Esta edición de la Biblia en varios idiomas (= Políglota) obtuvo en 1520 licencia eclesiástica para su impresión, de modo que la *Políglota Complutense* contiene la primera edición griega impresa del nuevo testamento (1514), pero no es la primera que conoció la luz pública.

Este honor le pertenece a la edición griega del nuevo testamento del humanista holandés Erasmo de Rotterdam (1469-1536). Este, a instancias de un editor de Basilea, que había oído hablar del proyecto español, ultimó, a toda prisa, una edición (1515) que salió al mercado en 1516, siendo todo un éxito editorial. Sin embargo, el valor científico de esta edición es dudoso. Porque Erasmo tuvo que basarse principalmente en los manuscritos minúsculos del siglo XII, de escaso valor, y para los últimos versículos del Apocalipsis, al no disponer de ningún manuscrito griego, se vio obligado a traducirlos según el texto

de la Vulgata. No obstante, la edición del nuevo testamento de Erasmo tuvo una gran importancia, ya que no sólo Lutero utilizó la segunda edición de 1519 para la traducción de su Biblia, sino también porque las numerosas reimpresiones del texto erasmiano, parcialmente mejorado, le aseguraron la primacía.

También las ediciones griegas del nuevo testamento del impresor y editor parisino Robert Estienne (en latín, Stephanus) se apoyaron en gran parte en la edición de Erasmo. Stephanus fue el primero que introdujo el aparato crítico y la división en versículos vigente hasta hoy, y sus ediciones fundamentaron el *textus receptus* (el texto comúnmente aceptado)[2]. Hasta el siglo XIX se le consideró intocable en lo esencial, pero aún hoy conserva su importancia por razones litúrgicas (cf. la doxología final del Padrenuestro, Mt 6, 13).

Con J. A. Bengel (1687-1752) la crítica textual neotestamentaria entró en una nueva fase. El editor de Württemberg apenas tocó el «textus receptus», pero señaló cada una de las variantes que, en su opinión, debían preferirse. Además, fue Bengel el primero que subdividió las variantes textuales en dos grandes grupos e introdujo reglas de crítica textual acreditadas hasta hoy. J. J. Griesbach (1745-1812) amplió la división de los manuscritos en grupos al distinguir como recensiones del texto la alejandrina, la occidental y la bizantina. Además, Griesbach formuló numerosas reglas maestras de crítica textual, y fue el primero que se atrevió a prescindir en muchos sitios del «textus receptus». El filólogo clásico K. Lachmann (1793-1851) rompió totalmente con el «textus receptus». Preparó una edición del nuevo testamento que se fundamentaba exclusivamente en la valoración crítica de los distintos testimonios textuales.

2. La expresión «textus receptus» nos remite al prólogo de la segunda edición del texto del nuevo testamento de la familia Elzevier de Leiden, que apareció en 1633, donde se dice: «Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil inmutatum aut corruptum damus» («Tienes ante ti un texto, recibido ahora por todos, en el que no hemos introducido ningún cambio ni ninguna corrupción»).

El especialista en el texto del nuevo testamento C. von Tischendorf (1815-1874), de Leipzig, es una figura muy importante en la investigación del texto neotestamentario. En el monasterio de Santa Catalina del Sinaí descubrió el «Codex Sinaiticus» (1844-1859)[3] y tomó este mayúsculo del siglo IV como base para su gran y, hasta hoy, valiosa edición (*editio octava critica maior*, 1869-1872).

Reconocimiento internacional alcanzó la edición del nuevo testamento (1881-1882) publicada por los ingleses B. F. Westcott (1825-1901) y F. J. Hort (1828-1892), que se caracterizó por la fiable reconstrucción del texto y por sus sabios criterios en cuanto al método. Importantes para la crítica textual del nuevo testamento son las subdivisiones de Westcott-Hort al investigar la afinidad entre los distintos manuscritos. Existen, según éstos, cuatro tipos principales de textos neotestamentarios: 1. *el texto occidental* (cuyo representante principal es el «Codex Bezae» D 05); 2. *el texto alejandrino* (representado por el «Codex Ephraemi» C 04 y el «Codex Regius» L 019); 3. *el texto neutral* (con el «Codex Sinaiticus» א 01 y el «Codex Vaticanus» B 03, como principales representantes); 4. *el texto sirio* (con el «Codex Alexandrinus» A 02, como principal representante)[4].

E. Nestle (1851-1913) elaboró el moderno «textus receptus» en su *Novum Testamentum Graece*, publicado en 1898 por encargo del Instituto Bíblico de Württemberg. Conscientemente renunció a realizar la edición de un solo manuscrito y tomó como base para su edición las tres ediciones científicamente más importantes del siglo XIX: la de Tischendorf (T), Westcott-Hort (H) y, provisionalmente, la de R. F. Weymouth, sustituida, a partir de la tercera edición (1901), por la de B. Weiss (W). En su «aparato crítico», Nestle no sólo tuvo presentes las distintas variantes de H, T y W, sino también, en un segundo aparato,

3. Sobre la emocionante historia del hallazgo, cf. B. M. Metzger, *Text*, 42-46.

4. Sobre las particularidades de la teoría de Wescott-Hort, cf. B. M. Metzger, *Text*, 129-138.

las de otros manuscritos neotestamentarios. El análisis de los manuscritos fue completado sucesivamente por su hijo E. Nestle (1883-1972) y por K. Aland (coeditor a partir de la 21 edición), que prestaban gran atención a los nuevos papiros descubiertos.

Hasta la vigesimoquinta edición (1963), Nestle-Aland presupuso ciertos tipos de texto representados por familias de manuscritos, entre los que, hasta el momento, se distinguen cuatro formas principales del texto neotestamentario[5].

a) *El texto neutral* («*alejandrino*» o «*hesiquiánico*» [Nestle[25]: $\mathfrak{H}$]). A este tipo de texto representado, sobre todo, por los mayúsculos א 01, A 02, B 03, C 04 (A y C no para los evangelios) y relevantes papiros (así P^{75} para los evangelios, P^{46} para las cartas paulinas), se le conoce como «neutral» porque Westcott-Hort lo consideraron como un texto no revisado. Se le llamó «alejandrino» porque aparece en los Padres alejandrinos Clemente, Orígenes, Dionisio y Cirilo de Alejandría. Finalmente, W. Bousset lo denominó texto «hesiquiánico», porque relacionó al obispo Hesiquio (Ἡσύχιος), citado por Jerónimo, con este tipo de texto.

b) *El texto occidental.* Como su mismo nombre indica, este tipo de texto está atestiguado, principalmente, en la zona occidental del Mediterráneo. Se encuentra en los manuscritos greco-latinos D 05, D 06, F 010, G 012, así como en la traducción al latín antiguo, y en los escritores eclesiásticos latinos. Aparece, relativamente pronto, también en Egipto y oriente ($sy^{c.s}$). Característica del texto occidental es su preferencia por las paráfrasis, especialmente en los Hechos de los apóstoles.

c) *El texto koiné* (Nestle[25]: $\mathfrak{K}$). Este texto, así llamado por su amplia (= κοινή) difusión y conocido también como bizantino o texto regio, viene atestiguado, sobre todo, por los mayús-

5. Cf. también A. Wikenhauser, *Introducción al nuevo testamento*, 117-126.

culos A 02 (sólo para los evangelios), E 07, F 09, G 011, H 013, así como por un gran número de minúsculos. Aunque Hort había calificado como carente de todo valor este tipo de texto, que predomina desde el siglo IV y que, con mucha probabilidad, se remonta a una recensión anterior, sin embargo, en la actualidad, ha prevalecido el criterio de que este texto ha conservado también variantes antiguas, debido, sobre todo, a la coincidencia de algunos textos del koiné con papiros recientemente descubiertos. Característica del texto koiné es el pulimento de ciertas durezas idiomáticas, la armonización del contenido y el esfuerzo por lograr un buen griego.

d) *El texto de Cesarea.* La denominación «texto de Cesarea» se explica por el hecho de que, como sospecha de B. H. Streeter, Orígenes utilizó este texto al trasladarse de Alejandría a Cesarea y de que proceda de allí esta forma de texto. Según investigaciones más recientes[6], sobre todo a propósito de P^{37} y P^{45}, parece que Orígenes utilizó este tipo de texto junto con el alejandrino ya en Alejandría y luego en Cesarea. El texto de Cesarea es de singular importancia para Mc por los mayúsculos Θ 38, W 032, los minúsculos 28.565.700 y las familias de minúsculos 1 y 13.

Mientras la existencia de un texto alejandrino y otro koiné puede darse por segura, los investigadores modernos cuestionan realmente la existencia del texto occidental y del texto de Cesarea[7].

6. Sobre la historia de la investigación, cf. R. Kieffer, *Au delà des recensions?*: CB.NT 3 (1968) 25ss. Sobre la existencia del texto de Cesarea es muy crítico K. Aland, *Bemerkungen zu den gegenwärtigen Möglichkeiten textkritischer Arbeit aus Anlass einer Untersuchung zum Cäsarea-Text der Katholischen Briefe*: NTS 17 (1970-1971) 1-9.

7. Cf. K. y B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 77.

4. *Situación actual de la crítica del texto*

a) *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece* (27.ª ed.)

Lectura: Nestle-Aland^{27}, 1^{*}-43^{*}.

Si hasta entonces la investigación sobre la interdependencia de algunos manuscritos, la vinculación con los tipos de textos y la dilucidación de la historia textual eran los temas clave de la crítica del texto neotestamentario, Nestle-Aland$^{26.27}$ pone sobre el tapete un nuevo planteamiento: se ha prescindido de los grupos de siglas, vigentes hasta entonces, del texto hesiquiánico ℌ y del koiné 𝔎 y, en su lugar, se ha introducido un nuevo modo de valorar las diferentes variantes atendiendo a cada uno de los distintos manuscritos. Para justificar este cambio radical, afirma Aland que, sobre todo, la denominación de los grupos ℌ presenta un problema, ya que los manuscritos comprendidos bajo esta sigla no son uniformes en su transmisión textual.

El material manuscrito, que testifica en pro y en contra, se ha incrementado considerablemente. Aquí, hay que destacar, especialmente, la información de los manuscritos considerados como «testigos permanentes» (cf. Nestle-Aland^{26}, p. 12^{*}-17^{*}, modificada en la vigesimoséptima edición, p. 16^{*}-17^{*}). Tras el testimonio en pro y en contra se halla, como concepción crítico-textual, el conocido «método local-genealógico», que no toma sus decisiones crítico-textuales en razón de un entroncamiento (= árbol genealógico familiar que presenta las dependencias cronológicas y genealógicas de cada manuscrito), sino teniendo en cuenta, caso por caso («eclécticamente»)[8] el distinto valor de un manuscrito para los diferentes pasajes. Además de la

8. Cf. a este respecto H. W. Bartsch, *Ein neuer textus receptus für das griechische Neue Testament?*: NTS 27 (1981) 585-592; y la réplica de K. Aland, *Ein neuer textus receptus für das griechische Neue Testament?*: NTS 28 (1982) 145-153.

antigüedad de los manuscritos desempeña un papel relevante, en este método, el contexto y la unidad interna del texto. Pero además, Aland no prescinde totalmente de las siglas que agrupan manuscritos: introduce la sigla 𝔐 (= mayoría de textos) para un gran número de minúsculos y mayúsculos tardíos (del siglo IX al XVI) y que prácticamente se corresponde con la 𝔎 de Nestle-Aland[25]. Esta sigla, naturalmente, no da ninguna información sobre la mutua interdependencia o la formación de un árbol genealógico. Continúan siendo aceptados los grupos de minúsculos (familias 1 y 13 = f^1 y f^{13}) señalados por K. Lake y W. H. Ferrar.

Junto al rico testimonio de los manuscritos, que permiten al especialista formarse su propio juicio, merecen citarse en Nestle-Aland[26.27], sobre todo la presentación del texto y observaciones en los márgenes. Las citas directas del antiguo testamento van resaltadas en cursiva, y las referencias y citas en el margen exterior, de gran interés informativo para el lector, se han revisado totalmente. La estructuración de las unidades de tradición hímnica, emprendida por Aland, es valiosa, aunque no siempre convencen.

Aunque la multitud de testimonios en pro y en contra constituye una buena base de trabajo para el especialista en manuscritos neotestamentarios, sin embargo, puede desconcertar de algún modo al estudiante que trata de utilizar el *Novum Testamentum Graece* para hacer crítica textual. Si antes los tipos de textos, en realidad no exentos de duda, le servían de ayuda para decidirse por una variante u otra, hoy se precisan enormes conocimientos sobre los manuscritos para poder realmente dictaminar sobre el valor su testimonio. En este punto, se advierte, en Nestle-Aland[26.27], una tendencia a la especialización y al perfeccionismo, que puede ser útil al exegeta experto, pero de lo que puede prescindir un principiante en exégesis neotestamentaria. Además, no siempre pueden conocerse los criterios internos adoptados por Nestle-Aland[26.27] a la hora de tomar sus decisiones crítico-textuales. Por otra parte, la edición completa de los diversos manuscritos, difícil y permanente *desideratum*

de la crítica textual, dificulta la investigación de la historia del texto del nuevo testamento. En la vigesimoséptima edición no se ha modificado el texto de la vigesimosexta, pero sí se han hecho correcciones en el aparato crítico para facilitar el trabajo de crítica textual (Nestle-Aland[27], 3*-6*). Resumiendo, puede decirse que Nestle-Aland[26.27] representa un notable adelanto, como base de trabajo para la crítica textual neotestamentaria. Pero queda en el aire la pregunta de si, a la hora de clarificar la historia de la tradición del texto neotestamentario, se puede renunciar a las diversas «familias» o «grupos textuales».

b) *Huck-Greeven, Synopse der drei ersten Evangelien*

Lectura: Huck-Greeven, V-XXXVII.

Como ya se ha indicado (cf. *supra*, 18), H. Greeven ha rehecho completamente la decimotercera edición de la sinopsis de A. Huck y ha emprendido una recensión propia del texto de los evangelios. El texto elaborado por él se diferencia unas nueve veces por capítulo del de Nestle-Aland[26.27], de manera que es posible ahora establecer una comparación crítica al menos para los evangelios sinópticos. El aparato crítico en Huck-Greeven, no es tan extenso como en Nestle-Aland[26.27], pero se han tenido en cuenta todos los principales manuscritos. Greeven utiliza una cantidad de siglas muy superior a Aland, las cuales, tampoco en él, designan un tipo de texto, pero recogen gran cantidad de datos particulares. Con todo, a la hora de delimitar los grupos, Greeven presupone los resultados de la investigación genealógica crítico-textual.

En el aparato crítico elaborado por Huck-Greeven hay que destacar, como positivo, el hecho de recoger todas las variantes que otros críticos consideran texto primitivo y de tener presente la tendencia a la armonización que se advierte en los evangelios sinópticos, sobre todo en Mt. En cambio, las siglas crítico-textuales, totalmente distintas a las de Nestle-Aland[26.27], originan no pocas dificultades al estudiante en su uso de la sinopsis.

5. *Conocimientos básicos de crítica textual*

a) *Denominación de los testigos textuales neotestamentarios*

El primero que llevó a cabo un cómputo y una denominación sistemática de los testimonios acerca de los textos neotestamentarios fue J. J. Wettstein en 1751-1752. Distinguió entre mayúsculos (designación con letras mayúsculas: A= Codex Alexandrinus, B= Codex Vaticanus), minúsculos (numeración con guarismos árabes) y leccionarios (numeración como en los minúsculos). El sistema de numeración y designación de los manuscritos neotestamentarios, vigente hasta hoy, lo introdujo en 1908 C. R. Gregory, discípulo de Tischendorf. Los papiros, según él, se designan con una P antepuesta al número correspondiente, los mayúsculos con un 0 antepuesto, y los minúsculos y leccionarios con numeración continuada, anteponiendo una *l* en caso de que se trate de un leccionario.

b) *Clasificación de los testigos textuales neotestamentarios*

Los manuscritos neotestamentarios pueden clasificarse según su contenido, su forma de escritura, o el material de escritura. La clasificación más frecuente y usual es una subdivisión mixta en *papiros, mayúsculos o unciales, minúsculos y leccionarios*, en la que debe tenerse en cuenta que, tanto los papiros, como los manuscritos en pergamino, son mayúsculos, aunque se encuentran también papiros entre los leccionarios.

Los manuscritos neotestamentarios más antiguos son *papiros*. El papiro es una planta pantanosa que crece, sobre todo, en el delta del Nilo. Desde el tercer milenio a. C. fue utilizado como material de escritura. Los papiros (la lista oficial abarca hoy 88 números; cf. Nestle-Aland^{27}, 684-689), tienen una importancia inmensa para la crítica del texto neotestamentario, no sólo por su gran antigüedad, sino, sobre todo, por su buena calidad textual. Especialmente valiosos e importantes son los *Chester-Beatty-Papyri* P^{45}, P^{46}, P^{47} y los *Bodmer-Papyri* P^{66}, P^{72},

P^{74}, P^{75}. El manuscrito más antiguo del nuevo testamento, P^{52}, contiene Jn 18, 31-33.37-38 y hay que datarlo en el siglo II.

Los grandes escritos bíblicos de los siglos IV y V (mayúsculos) están ya escritos en pergamino. El *pergamino*, elaborado con pieles de animales pequeños y jóvenes (cabras, ovejas, asno), περγαμηνή en griego, recibe su nombre del rey Eumenes de Pérgamo, que gobernó por los años 197-159 a. C., y potenció el uso de este nuevo material de escritura para su biblioteca. El resistente pergamino entró en competencia con el papiro ya en el siglo II a. C., manteniéndose hasta la edad media como material de escritura.

Los *mayúsculos* fueron determinantes para la crítica textual hasta bien entrado el siglo XX. De los 274 mayúsculos catalogados hasta hoy, cinco son especialmente importantes:

1. א 01 *Codex Sinaiticus*

Este códice, descubierto por C. von Tischendorf en el Monasterio de Santa Catalina en el Sinaí, contiene todo el nuevo testamento y gran parte del antiguo. Fue escrito en pergamino (de antílope) en el siglo IV, al que posteriormente se le añadieron en parte, algunos cambios y modificaciones. El Sinaítico pertenece, en lo esencial, al tipo de texto alejandrino. Es uno de los principales mayúsculos neotestamentarios, aunque Tischendorf sobrevaloró su importancia.

Edición facsímil: K. Lake, *Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Oxford 1911.

2. A 02 *Codex Alexandrinus*

Este códice data del siglo V. Contiene el antiguo testamento y gran parte de nuevo (faltan Mt 1, 1–25, 6; Jn 6, 50–8, 52; 2 Cor 4, 13–12, 6). El manuscrito se halla documentado, desde el siglo XI, en la biblioteca del patriarca de Alejandría. En 1627 fue regalado al rey de Inglaterra. El valor del texto es variable. El *Codex Alexandrinus*, aunque de escaso valor para los evangelios, puede considerarse como el más importante para el Apocalipsis.

Edición facsímil: F. G. Kenyon, *The Codex Alexandrinus*, London 1909.

3. B 03 *Codex Vaticanus*

Es el más antiguo de los manuscritos que se conservan en pergamino. Se escribió hacia el 350 d. C. Desde 1475 está documentado en la biblioteca del Vaticano. Contiene casi todo el antiguo testamento y del nuevo hasta Heb 9, 14a (faltan las Cartas pastorales, Filemón y Apocalipsis). El *Codex Vaticanus* es el mayúsculo más importante, sobre todo, por su parentesco con el P^{75}, lo cual parece dar a entender que no existían recensiones sucesivas del texto neotestamentario en el siglo IV, como hasta ahora se suponía.

Edición facsímil: *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B), tertia vice phototypice expressum: Codices e Vaticanis Selecti*, etc. Vol. XXX, 1968.

4. C 04 *Codex Ephraemi (rescriptus)*

Este manuscrito del nuevo testamento data del siglo V. Fue raspado en el siglo XII, y volvió a escribirse de nuevo (= palimpsesto) con el texto de las disertaciones de Efrén, Padre de la Iglesia. Con ayuda de sustancias químicas pudo Tischendorf recuperar el texto primitivo. El códice contiene una pequeña parte del antiguo testamento, pero posee más de la mitad del nuevo. De 2 Tes y 2 Jn no se conserva nada.

Impresión facsímil de C. von Tischendorf, 1843.

5. D 05 *Codex Bezae Cantabrigiensis*

Este códice bilingüe (el texto griego se halla a la izquierda), fue donado por Theodor Beza (1519-1605), discípulo de Calvino, a la universidad de Cambridge en 1581. Contiene la mayor parte de los evangelios, los Hechos de los apóstoles y un fragmento de 3 Jn. Data del siglo V o VI. Su lugar de origen es discutido (sur de Francia o norte de Africa). Donde este códice D 05 sigue la tradición antigua, es un testigo muy importante; las variantes, por el contrario, requieren un minucioso examen.

Edición facsímil: *Codex Bezae Cantabrigensis quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens Graece et Latine*, 1899.

La casi totalidad de los manuscritos neotestamentarios son *minúsculos*. El más antiguo de ellos (461) hay que datarlo en

el siglo IX (cf. Nestle-Aland[27], 703-711). El valor de los *minúsculos* para la crítica textual neotestamentaria no se ha determinado aún. Poco a poco van ganando importancia por la alta calidad del texto. Significativos para la crítica textual son los llamados por K. Lake familia de minúsculos f^1 y los designados como familia f^{13} por W. H. Ferrar[9].

Los *leccionarios* constituyen un género propio entre los manuscritos bíblicos. Incluyen el texto bíblico siempre ordenado según las necesidades litúrgicas y ofrecen preferentemente el texto koiné[10].

c) *Las traducciones antiguas*

Sobre el 180 d. C. tuvieron lugar las primeras traducciones del texto neotestamentario al latín, siríaco y copto.

1. *Traducciones latinas*

Las antiguas traducciones latinas del nuevo testamento (*Vetus Latina* o *Itala*) constituyen un amplio espectro de manuscritos muy distintos (cf. catálogo en Nestle-Aland[27], 714-718). Los manuscritos más antiguos proceden, ciertamente, de los siglos IV-V, pero en parte reflejan claramente traducciones anteriores. Puede comprobarse con exactitud la utilización de manuscritos latinos en Cipriano sobre el 250. Por eso debemos suponer que ya a finales del siglo II existía un nuevo testamento latino en el norte de Africa.

Desde el siglo VII, la forma del texto latino más difundida (= vulgata) en la Iglesia occidental recibe el nombre de *Vulgata*. En el siglo XVI la Iglesia católica reconoció oficialmente su validez. La Vulgata se considera generalmente como obra de Jerónimo (340/350-420), aunque, por cierto, sólo puede apli-

9. Sobre las familias de minúsculos f^1 y f^{13}, cf. B. M. Metzger, *Text*, 61s.

10. Sobre los leccionarios, cf. K. y B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 172-178; sobre las traducciones antiguas del nuevo testamento, cf. *ibid.*, 181-221.

cársele al antiguo testamento y evangelios (fin de la revisión en el año 383).

2. *Traducciones al siríaco*

Entre las primeras traducciones del nuevo testamento al siríaco conviene destacar la armonización de los evangelios del apologeta Taciano, del último tercio del siglo II, llamada *Diatessaron* (διὰ τεσσάρων = a través de los cuatro evangelios). Se discute, si el *Diatessaron* fue redactado inicialmente en griego o en siríaco, ya que únicamente pueden sacarse conclusiones a partir del uso y comentario de dicha obra por Efrén Sirio (sobre el 306-373).

Las traducciones sirias más antiguas del nuevo testamento (*Vetus Syra*) se encuentran en dos manuscritos, el curetoniano (sy^c, manuscrito publicado por W. Cureton en 1842) y el *sinaítico* (sy^s, manuscrito descubierto en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí en 1892), que sólo contienen los evangelios. Aunque ambos manuscritos datan del siglo V, los originales posiblemente aparecieran en el IV.

A mitad del siglo V apareció la *Peshitta* (= la «sencilla»), traducción siríaca del nuevo testamento, que tuvo amplia difusión. Aún no ha sido posible encontrar la traducción siríaca del nuevo testamento escrita en el año 507-508 por encargo del obispo Filoxeno de Mabbug, la *Philoxeniana*. En el año 616, el monje Tomás de Harkel emprendió una minuciosa refundición de la *Philoxeniana* y, basándose especialmente en la traducción griega, llevó a cabo una traducción siríaca denominada la *Harclensis* o harcleana.

3. *Traducciones coptas*

La Iglesia egipcia fue, ante todo, una Iglesia de habla griega. La actividad misionera, en el siglo III, requería una traducción completa del nuevo testamento al copto. «*Copto*» es un concepto general, que incluye los dialectos egipcios (acmímico, subacmímico, bohaírico, egipcio medio, egipcio medio-fayúmico, protobohaírico, sahídico). Estos dialectos adquieren forma escrita en la época cristiana. Los manuscritos coptos más antiguos

datan del siglo IV. El nuevo testamento sólo se tradujo íntegramente al sahídico y al bohaírico.

Las traducciones al latín, siríaco y copto están hechas directamente del texto griego, lo que no ocurrió con otras traducciones (armenio, georgiano, etíope), de manera que el valor crítico-textual de estas traducciones es menor.

d) *Fuentes de error en la tradición del texto neotestamentario*

Para la correcta valoración de las versiones, es importante conocer las posibles fuentes de error en la tradición del texto.

1. *Errores de lectura, escritura y audición*:

—Confusión de letras que parecen similares (cf. Rom 12, 11: (κυρίῳ – καιρῷ).

—Confusión de letras que suenan parecido en un dictado (cf. Rom 5, 1: ἔχομεν – ἔχωμεν).

—Itacismo: en el griego *koiné* las vocales η, ι, y υ, los diptongos ει, οι, y υι así como ῃ, se pronunciaban frecuentemente como ι larga, de manera que en los pronombres personales se cometían, con frecuencia, confusiones (ἡμεῖς/ὑμεῖς; ἡμᾶς/ὑμᾶς).

—Haplografía: omisión de una de las dos letras, grupos de letras o palabras iguales o semejantes que van inmediatamente una tras otra.

—Ditografía: doble escritura involuntaria de una letra, palabra o grupo de palabras. (En el *Codex Vaticanus* está dos veces «el grito de la multitud» μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων en Hech 19, 34).

—Error por *homoioteleuton* (= el mismo final) o por *homoioarkton* (= el mismo comienzo): extravío de la vista a causa de palabras gráficamente semejantes, es decir, que terminan o comienzan con las mismas letras. (En el *Codex Sinaiticus* falta Lc 10, 32, porque este versículo termina con el mismo verbo que el anterior v. 31: ἀντιπαρῆλθεν).

—Unión o separación defectuosa de palabras (debido, sobre todo, a la *scriptio continua*).

—Abreviaturas mal interpretadas.
—Inclusión de notas marginales secundarias en el texto.

2. *Cambios deliberados*

—Cambios ortográficos y gramaticales (cambio del nominativo después de ἀπό en Ap 1, 4).

—Sustitución de palabras arcaicas e inusitadas.

—Armonización y unificación en lugares paralelos (en los sinópticos, sobre todo, con el evangelio de Mateo; cf. el añadido al final del Padrenuestro en Lc 11, 4).

—Corrección de imprecisiones históricas o geográficas (cf. Mc 1, 2: sustitución del dato parcialmente falso τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ por τοῖς προφήταις).

—Añadido de ampliaciones aclaratorias o complementarias (= glosas). Así, por ejemplo, Rom 7, 25b como síntesis extraída de 7, 1-23, y que, dado el lugar difícil que ocupa en el contexto inmediato, ha de considerarse una glosa.

—Cambio por consideraciones dogmáticas. Así, en Jn 7, 8 se cambió οὐκ por οὔπω, puesto que en Jn 7, 10 Jesús sube a Jerusalén a la fiesta. Algunos manuscritos latinos antiguos completan «et spiritui sancto» con κἀμοί en Lc 1, 3, a fin de resaltar la aprobación divina en la redacción de los evangelios.

e) *Termini technici de la crítica textual*

Bilingüe	=	Manuscrito en dos lenguas.
Glosa	=	Interpolación, añadido secundario.
Codex (códice)	=	Manuscrito en forma de libro.
Conjetura	=	Cambio de los modernos editores, no obstante una tradición uniforme, es decir, sin un apoyo directo en la tradición.
Mayúsculo	=	Uncial, manuscrito en letras mayúsculas griegas.
Minúsculo	=	Manuscrito en letras griegas minúsculas.
Palimpsesto	=	Manuscrito en pergamino cuya escritura ha sido raspada (ψάω, raer) y reescrito posteriormente, por ejemplo, *Codex Ephraemi*.

Políglota	=	Edición de la Biblia en varias lenguas.
Recensión	=	Examen de un texto con ayuda de otros manuscritos.
Variante	=	«Varia lectio» = lectura distinta.

6. *Realización de la crítica textual*

La crítica de texto se lleva a cabo en dos fases, una analítica y otra interpretativa:

1. *Fase analítica*: Constatación del testimonio externo de cada una de las versiones particulares.

Para ello, han de descifrarse, en primer lugar, los datos crítico-textuales del aparato. Se ha de comprobar qué manuscritos testifican una determinada versión y qué juicio merece ese testimonio cualitativamente (datación y buen estado del manuscrito) y cuantitativamente (cantidad y extensión de los testimonios). La regla fundamental es: la variante mejor testificada es la más antigua.

Para poder llevar a cabo, con propiedad, la fase analítica, se requieren buenos conocimientos sobre el valor de cada uno de los manuscritos en particular. La experiencia demuestra que es precisamente aquí donde encuentra dificultades el estudiante, porque no sabe con frecuencia dónde puede adquirir tales conocimientos. Además de lo ya dicho anteriormente (cf. el apartado «Clasificación de los testimonios textuales del nuevo testamento»), para determinar el valor externo de cada uno de los manuscritos, hay que *leer* necesariamente: K. y B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 167-171; B. M. Metzger, *Der Text des Neuen Testaments*, 36-66; A. Wikenhauser, *Introducción al nuevo testamento*, 67-126; H. Köster, *Introducción al nuevo testamento*, 519-536.

2. *Fase interpretativa*: La discusión sobre la probabilidad interna de una versión.

Se trata, en esta fase, saber qué variante es la más primitiva conforme a criterios internos. Hay que explicar qué relaciones

mantienen entre sí las distintas variantes en su origen, qué razones objetivas existen en pro de una u otra y cómo las versiones divergentes de los textos pudieron surgir de la versión considerada como primitiva. Como criterio, en este punto, ha de regir el principio de que la variante más antigua es aquella que mejor explica el origen de las otras.

Hay dos reglas acreditadas para la fase interpretativa de la crítica textual:

1. *La variante más antigua es aquella de la que proceden las restantes*. Hay que identificar la variante que presenta mayor dificultad, pues lo más probable es que una variante difícil se haya retocado para hacerla más inteligible. Así pues, es válida la regla: *lectio difficilior probabilior* (cf. J. A. Bengel: «Proclivi scriptioni praestat ardua»). Esta regla, naturalmente, no puede aplicarse cuando una variante es totalmente absurda.

2. *Es preferible la variante más breve*. Al transcribir, se tiende más a ampliar un texto que a abreviarlo. De ahí la regla: *lectio brevior potior*. También aquí se dan excepciones: suele ocurrir que, sin darse cuenta, se omiten palabras.

La discusión sobre la probabilidad interna de variantes presupone un alto grado de conocimientos tanto exegéticos como histórico-teológicos. Se ha de tener en cuenta el uso del lenguaje y la tendencia teológica del autor y, no pocas veces, conocer las cuestiones teológicas polémicas de una determinada época de la historia de la Iglesia, para poder advertir con precisión dónde se ha limado o añadido algo.

7. *Ejercicio*

Análisis crítico-textual de Mc 7, 24 (según Nestle-Aland[27]).

1. *Variante*

Testimonio externo: Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστάς leen los mayúsculos ℵ 01, B 03, L 019, Δ 037; los minúsculos 892, 1241, 1424, 2427 y pocos manuscritos, así como una variante marginal de la versión siríaca *Harclensis*. Por el contrario, los mayúsculos A 02, D 05 (con modificación), Θ 038, la familia de los mi-

núsculos 1 y 13, el texto de la mayoría como también la versión siríaca *Harclensis* leen: καὶ ἐκεῖθεν ἀναστάς. Los mayúsculos W 032, la *Vetus Itala* y el manuscrito sinaítico de la *Vetus Syra* leen únicamente καὶ ἀναστάς.

Si la variante, mencionada en último lugar, no se acepta como texto original por su escaso testimonio externo, las otras dos variantes, por la misma razón, son casi equivalentes. Por tanto, a la hora de tomar una decisión crítico-textual, se ha de recurrir a criterios internos.

Testimonio interno: La conjunción καί de la segunda variante, en lugar de la δέ, raramente empleada en Mc, podría explicarse como un influjo de Mt 15, 21. Sin embargo, es más probable una influencia de Mc 10, 1, donde el comienzo del versículo dice así: καὶ ἐκεῖθεν ἀναστάς. Esto es tanto más probable, si se tiene en cuenta que Mc 10, 1 ofrece paralelos en 7, 24, además del comienzo del versículo.

Juicio crítico del texto: Si se admite un influjo de Mc 10, 1 sobre Mc 7, 24 en el transcurso de la tradición textual, entonces la variante ἐκεῖθεν δὲ ἀναστάς ha de tenerse por la original. En este caso, ciertamente, no es posible llegar a una sola interpretación, como se pone de manifiesto en las diferentes decisiones de Nestle-Aland[27] y Huck-Greeven.

2. *Variante*

Testimonio externo: La variante τὰ ὅρια está testificada por los mayúsculos ℵ 01, B 03, D 05, L 019, W 032, Δ 037, Θ 038, las familias de minúsculos 1 y 13, los minúsculos 28, 579, 700, 892, 2427, 2542, otros pocos manuscritos, así como Orígenes. Por el contrario, el mayúsculo A 02 y el texto de la mayoría leen τὰ μεθόρια. Finalmente, el minúsculo 565, lee τὰ ὅρη.

El testimonio externo habla claramente en favor de la primera variante, aunque también está bien testificada la segunda variante en oposición a la tercera.

Testimonio interno: τὰ μεθόρια es un *hapaxlegomenon* en el nuevo testamento, es decir, palabra documentada sólo una vez y, sin duda, la variante más difícil. Además τὰ ὅρια pue-

de deberse a una influencia por paralelismo de Mt 15, 22 (τῶν ὁρίων) y Mc 10, 1.

Juicio crítico del texto: En pro de la originalidad de τὰ ὅρια habla, sobre todo, el notable testimonio externo. Por otra parte, los criterios internos están a favor de τὰ μεθόρια, puesto que es un *hapaxlegomenon* y no debe excluirse cierta influencia de Mt 15, 22 y Mc 10, 1. El juicio crítico del texto depende, por lo tanto, de la distinta valoración de los criterios externos e internos, lo que, una vez más, se confirma con las opiniones divergentes de Nestle-Aland[27] y Huck-Greeven.

3. *Variante*

Testimonio externo: Tras la palabra Τύρου, los mayúsculos ℵ 01, A 02, B 03, la familia de los minúsculos 1 y 13, los minúsculos 33, 2427, el texto de la mayoría, la tradición latina, la Peshitta, la versión siríaca *Harclensis*, así como las traducciones coptas leen καὶ Σιδῶνος. Por el contrario, únicamente Tiro lo testifican los mayúsculos D 05, L 019, W 032, Δ 037, Θ 038, los minúsculos 28, 565, la *Vetus Itala*, el manuscrito sinaítico de la *Vetus Syra* y Orígenes. Según el testimonio externo se ha de conceder clara preferencia a la variante primera.

Testimonio interno: A favor de la adición secundaria de καὶ Σιδῶνος al primitivo Τύρου está el hecho de que a Sidón y Tiro normalmente se les nombra juntos tanto en el antiguo testamento (cf. Is 23, 4; Jer 27, 3; 47, 4; Jl 13, 48; Zac 9, 2), como en el nuevo (Mt 11, 21.22; 15, 21; Mc 3, 8; 7, 31; Lc 6, 17; 10, 13.14) y, por tanto, es posible que el καὶ Σιδῶνος se haya añadido posteriormente por influjo de Mt 15, 21. Además habría un duplicado de los datos geográficos en Mc 7, 24 y 7, 31, si Sidón y Tiro también en 7, 24 vinieran nombrados juntos. Aquí, finalmente, es acertada la regla de que la variante más corta es la más difícil.

Juicio crítico del texto: Aunque el testimonio externo se inclina, claramente, por la variante Τύρου καὶ Σιδῶνος, se ha de ver el καὶ Σιδῶνος como un añadido posterior, que llegó al texto bajo la influencia de Mt 15, 21.

4. *Variante*

Testimonio externo: En lugar del imperfecto ἤθελεν, ℵ 01, Δ 037, la familia de los minúsculos 13, el minúsculo 565 y pocos manuscritos, como también Orígenes, leen la forma de aoristo ἠθέλησεν.

Testimonio interno: Entre la forma del imperfecto y la del aoristo no hay diferencia sustancial.

Juicio crítico del texto: El testimonio externo se decanta por la originalidad del imperfecto ἤθελεν.

5. *Variante*

Testimonio externo: La forma correcta del aoristo ἠδυνήθη es testificada por los mayúsculos A 02, D 05, L 019, W 032, Θ 038, las familias de los minúsculos 1 y 13, el minúsculo 2427 y la mayoría de los manuscritos. Por el contrario, en el *Sinaiticus* y el *Vaticanus* se encuentra la forma curiosa del aoristo ἠδυνάσθη. La forma del imperfecto ἠδύνατο está testificada solamente en el minúsculo 565 y otros pocos manuscritos.

Las dos primeras variantes están bien testificadas, de manera que se ha de recurrir a criterios internos.

Testimonio interno: La forma del aoristo ἠδυνάσθη que se presenta solamente aquí, en el nuevo testamento, es sin lugar a dudas la variante más difícil. Es probable que se cambiara por la forma correcta ἠδυνήθη.

Juicio crítico del texto: Dado que ἠδυνάσθη representa la «lectio difficilior» y, al mismo tiempo, está bien testificada externamente, debe considerarse como la original.

8. *Trabajo*

Valorar con los criterios de la crítica textual las variantes de Mc 14, 22-25; Lc 22, 17-20 y 1 Cor 11, 23-26, basándose en Nestle-Aland[27] y Huck-Greeven.

4. Análisis del texto

Bibliografía: Boismard, M. E.-Lamouille, A., *Aus der Werkstatt der Evangelien*, 1980; Egger, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, ²1990; Haacker, K., *Neutestamentliche Wissenschaft*, 40-47; Wellhausen, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905.

1. *Definición*

El análisis del texto investiga la estructura literaria de la primitiva redacción de un texto reconstruido mediante la crítica textual. Pregunta por la delimitación externa, el contexto, la estructura y también por la uniformidad, es decir, se interesa por la formación del texto e intenta mostrar los cambios que ha experimentado. Para ello, el análisis del texto parte de un *modelo textual* pluridimensional. Tras los textos del nuevo testamento se esconde un proceso que suma, condensa y sitúa los antiguos relatos en un nuevo contexto narrativo. El análisis diacrónico de los estratos y la interpretación del texto coherente tiene que complementarse para explicar tanto el devenir como la configuración actual del texto y evitar una tecnificación de la interpretación a un nivel puramente sincrónico.

a) Para *delimitar* un texto es preciso determinar el principio y final de su unidad de sentido. Y es necesario porque la división tradicional en capítulos y versículos es algo secundario (la división moderna en capítulos es del siglo XIII y la numeración

de los versículos del XVI) y, en parte, no responde a los conocimientos actuales.

Ejemplo: Mc 9, 1, no pertenece al relato de la transfiguración que viene inmediatamente después (v. 2-13), sino que concluye la instrucción a los discípulos, que comienza en Mc 8, 34ss.

b) Se requiere un *análisis del contexto* para poder determinar exactamente el lugar de la perícopa dentro de una unidad de sentido más amplia (macrocontexto) y de su entorno inmediato (microcontexto). Es éste uno de los pasos más importantes de la exégesis para comprender, por ejemplo, el modo de proceder de los evangelistas (cf. *infra*, cap. 9, historia de la redacción).

c) El análisis de la *estructura del texto* se interesa por el desarrollo y ejecución de lo narrado (la observación, por ejemplo, de las personas que intervienen, cambio en la alocución), el análisis de la *concatenación del texto* (mediante conjunciones, repeticiones, preguntas, partículas, adverbios de tiempo), la observación del *tiempo del texto* (cambio de tiempo) y una *articulación del texto*. El análisis del texto nos permite detectar su *estructura narrativa*. En la presentación del desarrollo de la acción, en las indicaciones de transición, en la estructura sintáctica, en las indicaciones temporales y en las acentuaciones temáticas se refleja el propósito de un autor en su narración.

d) En cuanto a la *uniformidad*, hay que preguntarse si un texto tiene consistencia por sí mismo en cuanto al vocabulario y al uso de la lengua, en cuanto al desarrollo de la acción y en cuanto a la teología. Algunas particularidades idiomáticas, repeticiones innecesarias o incompatibilidades, *pueden* apuntar a autores distintos. Si se detecta que un texto es un entramado de estratos aislados, estos deberán atribuirse a sus presuntos autores. De especial relevancia es, a este respecto, distinguir entre el plano del evangelista y el de la tradición elaborada por él (= separación entre redacción y tradición; cf. cap. 6 sobre la historia de las formas).

Se ha de tener presente, en este paso del método, que las desigualdades y rupturas en un texto pueden obedecer a la utilización de un material más antiguo y, en consecuencia, han de explicarse desde un plano anterior a la redacción.

Por otra parte, no se deben plantear estrictas exigencias lógicas a un texto, y ha de primar el principio de la coherencia textual, según la cual, un texto, en primer lugar, debe considerarse en su totalidad, como un sistema de relaciones, antes de dividirse en elementos particulares[1].

Criterios para determinar la unicidad son:

1. Dobletes y repeticiones impropias.
2. Diferencias y contradicciones incompatibles.
3. Fisuras y cortes en la construcción de las frases y en el desarrollo de la acción.
4. Datos contrapuestos.
5. Denominaciones distintas para las mismas personas o cosas.
6. Distinto uso de estilo y lengua.
7. Elementos atípicos del género literario.
8. Contradicciones llamativas de contenido.

e) *El objetivo* del análisis textual es la investigación de la estructura literaria de un texto concreto.

2. *Objetivo didáctico*

El estudiante debe capacitarse para una rigurosa investigación del texto, cuyo objeto es la delimitación del texto, su lugar en el contexto, su elaboración y uniformidad. Esto es *presupuesto fundamental* para pasos ulteriores.

3. *Ejercicio*

Analizar el texto de Mc 9, 14-29.

1. *Delimitación del texto*

La historia de la curación del niño epiléptico se destaca del material precedente, la historia de la transfiguración (v. 2-8) y

1. Cf. sobre este tema K. Berger, *Exegese des NT*, 12-17.

la conversación siguiente al bajar del monte de la transfiguración (v. 9-13), mediante el comienzo de una nueva acción (marcada por καὶ ἐλθόντες) y de una temática absolutamente nueva.

La nueva temática del v. 30, aparece clara por el cambio de lugar introducido por κἀκεῖθεν ἐξελθόντες y por el tema, que cambia de nuevo (segundo anuncio de la pasión).

2. *Lugar en el contexto*

Si en la primera parte del evangelio de Marcos (Mc 1, 1–8, 26: Jesús en Galilea y alrededores) las curaciones, las expulsiones de demonios y las historias milagrosas ocupan el lugar central de la presentación de la «vita Iesu», llama la atención el hecho de que falten, casi por completo, en la segunda parte del evangelio (Mc 8, 27–10, 52: Jesús camino de Jerusalén; excepciones: Mc 9, 14-29; 10, 46-52) y totalmente en la tercera parte (Mc 11, 1–16, 8: Jesús en Jerusalén). Ya esta observación muestra el lugar de la perícopa expuesta. Hay que notar, además, la proximidad de la perícopa sobre el segundo anuncio de la pasión y resurrección en Mc 9, 31 (cf. Mc 8, 31; 10, 32-34). Importante, en cuanto al contenido, es el hecho de que en Mc 9, 14-29, lo mismo que en 10, 46-52, la fe constituya el punto central.

3. *Estructura del texto*

La acción comienza cuando Jesús, después de la transfiguración (cf. Mc 9, 2ss), se reúne con *sus* discípulos (sin distinción alguna), aunque, inmediatamente antes, tres discípulos estaban con Jesús (la variante textual del v. 14, ha surgido de este problema). En el curso posterior de la historia, los letrados mencionados, que discuten con los discípulos, ya no desempeñan ningún papel.

En el v. 15, sigue un cambio de sujeto (ὁ ὄχλος), la gente mira sólo a Jesús y se asombra, una reacción que normalmente sólo se menciona *después* de un milagro de Jesús (cf. Mc 1, 27; 2, 12; 4, 41 y otros). La pregunta de Jesús en el v. 16 se dirige a los discípulos, pero responde uno de entre la gente (v. 17).

En el v. 17b, por primera vez, se habla de llevar el niño a Jesús. Este «llevárselo» se repite en los v. 19.20. En los v. 17c.18 sigue una primera descripción de la enfermedad por parte del padre, que permite deducir que se trata de una epilepsia. La incapacidad de los discípulos para curarlo está en contradicción con Mc 3, 15; 6, 7, donde Jesús da a los Doce, expresamente, el poder de hacer milagros.

Llama la atención, en el v. 19, que Jesús, tras la súplica del padre, se dirija a los discípulos empleando la frase ὦ γενεὰ ἄπιστος. Formalmente se diferencia este versículo del contexto inmediato por el vocativo y por el doble ἕως πότε en lugar de la parataxis dominante con καί. Después de que el muchacho es, finalmente, llevado a Jesús, muestra el demonio su poder, y a continuación se produce un diálogo entre Jesús y el padre (v. 21). En el v. 22a describe el padre, por segunda vez, la enfermedad de su hijo. Al contrario del v. 18, no figura aquí el lento deterioro del enfermo, sino que, como en el v. 20, el centro lo ocupa el ataque del demonio que pretende su destrucción.

Los v. 22b-24, interrumpen la acción. En esta conversación didáctica sobre el poder de la fe, no se trata de la curación del muchacho, sino que se muestra, en la persona del padre, en qué consiste la fe verdadera: en una confianza sin límites en el poder de Jesús. Después del diálogo sobre la fe, continúa el relato en el v. 25 con la descripción del milagro. Al ver que se aglomeraba la gente (¡que está presente desde el v. 14!), Jesús increpa al demonio, que sale del niño haciendo una última demostración de su poder. El muchacho queda allí como un cadáver y Jesús lo levanta, con lo que, con la secuencia ἤγειρεν... ἀνέστη, se presenta a Jesús como un resucitador de muertos. Con ello se subraya la grandeza del milagro.

Al final de la narración, va Jesús con los discípulos, que desde el v. 21 no han vuelto a ser mencionados, a una casa y les explica que una enfermedad así sólo puede eliminarse a fuerza de oración (v. 28-29).

El relato está construido con verbos de movimiento (venir, correr, traer, tirar, expulsar, sacudir, aglomerarse, salir, levantarse). El texto se caracteriza también por las contraposiciones (multitud-discípulos, poder-no poder, demonio-Jesús, incredulidad-fe), que forman un arco narrativo tenso que llevará al lector de la impotencia inicial de los discípulos al poder de Jesús y a la fuerza de la fe y de la oración.

Estructura de Mc 9, 14-20:

I.	V. 14-16	transición
II.	V. 17-22a	descripción de la enfermedad y fracaso de los discípulos
III.	V. 22b-24	diálogo sobre la fe
IV.	V. 25–27	curación del enfermo
V.	V. 28-29	instrucción a los discípulos

4. *Unicidad del texto*

El análisis de la estructura del texto, muestra que Mc 9, 14-29 no puede considerarse una unidad literaria. Sobre todo, la segunda descripción de la enfermedad y el diálogo sobre la fe, permiten sospechar que el texto ha sufrido modificaciones. Sobre este punto, hay más indicios aún: la repetida llegada de la gente (v. 15.25), el hecho de llevar por tres veces el muchacho a Jesús (v. 17.19.20), la absoluta marginación de los discípulos (en los v. 21-27), la divergencias entre la pregunta y la respuesta en los v. 16.17 y 18.19, lo mismo que la entrada en escena de los letrados en el v. 14.

Estas observaciones fundamentales deben valorarse en un trabajo de proseminario, teniendo en cuenta la crítica de las fuentes, la historia de las formas y la historia de la redacción.

4. *Trabajo*

Analizar el texto de Jn 10, 1-18.

5. Crítica de las fuentes

Bibliografía: Dungan, D. L. (ed.), *The Interrelations in the Gospels* (BETL XCV), Leuven 1990; Farmer, W. R., *The Sinoptic Problem*, London 1964; Fendler, F., *Studien zum Markusevangelium* (GTA 49), 1991; Fuchs, A., *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas* (AnBibl 49), 1971; Köster, H., *Introducción al nuevo testamento*, 545-563; Morgenthaler, R., *Statistische Synopse*, 1971; Neirynck, F., *Evangelica* II (BETL XCIX), Leuven 1991; Schmid, J., *Matthäus und Lukas* (BSt 23, 2-4), 1970; Schmithals, W., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1985; Stoldt, H.-H., *Geschichte und Kritik der Markushypothese*, ²1986; Strecker, G. (ed.), *Minor Agreements* (GTA 50), 1993; Streeter, B. H., *The Four Gospels*, London 1924; Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 277-300.

1. *Definición*

La crítica de las fuentes pregunta por la prehistoria de un texto en un conjunto literario anterior. En los tres primeros evangelios se ocupa de la «cuestión sinóptica», es decir, de la interdependencia literaria de los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. El problema sinóptico refleja el hecho de que los tres primeros evangelios en muchos lugares tienen grandes coincidencias, mientras que en otros difieren notablemente.

2. *Objetivo didáctico*

El estudiante debe estar capacitado para poder sopesar por sí mismo las dependencias literarias de los tres primeros evangelios.

3. *La historia de la cuestión sinóptica*

Mientras se creyó que los autores de los evangelios fueron testigos oculares de la vida de Jesús y se admitieron acríticamente las tradiciones de la Iglesia antigua (cf. los textos en Huck-Greeven, p. VIII-IX), las diferencias entre los evangelios constituyeron un problema sólo para unos pocos[1]. Unicamente Agustín se ocupó de la dependencia literaria de los evangelios, y en su escrito *De consensu evangelistarum* sentó la tesis de que los evangelios sinópticos habían surgido según el orden que presenta el canon y de que el evangelio de Marcos era un extracto del de Mateo. La verdadera investigación del problema sinóptico comenzó en la segunda mitad del siglo XVIII, y de ella hay que mencionar sobre todo cuatro hipótesis:

1. *La hipótesis de un evangelio originario*. La base de esta tesis es la idea de que los tres evangelios proceden de uno, redactado originalmente en hebreo o arameo, un evangelio primitivo que abarcaba toda la vida de Jesús. G. E. Lessing (*Thesen aus der Kirchengeschichte*) supuso en 1776 que los evangelios procedían, independientemente unos de otros, de un evangelio de los nazarenos, arameo, que se remontaría hasta los apóstoles.

En 1804, J. G. Eichhorn brindó una amplia argumentación sobre la hipótesis del evangelio originario (en su *Einleitung in das NT*). Aceptó un evangelio primero en arameo, que habría estado en manos de todos los evangelistas, aunque en distintas refundiciones posteriores. Además de estas diferentes recensiones del evangelio originario, los sinópticos habrían dispuesto de

1. Cf. H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, 1971.

otras fuentes, lo que explicaría las diferencias entre estos tres evangelios.

Esta teoría no pudo imponerse porque las dificultades sobre los evangelios preexistentes las remite «a la oscuridad de una literatura perdida»[2]. Es ciertamente positiva la opinión de que los evangelios presuponen un largo proceso literario.

2. *La llamada «hipótesis de las diégesis»* (cf. Lc 1, 1: διήγησις). Esta teoría, injustamente atribuida a F. D. E. Schleiermacher[3], afirma que los evangelios son el estadio final de un proceso de recolección de narraciones aisladas (διήγησις). En 1817, Schleiermacher (*Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch*) defendió la opinión, *sólo* para el evangelio de Lucas, de que el evangelista habría coleccionado y ordenado relatos ya existentes que se remontan hasta los apóstoles. Lo positivo de esta hipótesis es que relaciona el nacimiento de los evangelios con un proceso coleccionador de narraciones sueltas.

3. *La hipótesis de la tradición.* Mientras que Eichhorn supuso diversas ediciones escritas de un evangelio primitivo como modelo de los sinópticos, J. G. Herder (*Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien... Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*, 1796-1797) postuló, como raíz de los tres primeros evangelios, un primer evangelio oral. Esta hipótesis fue formulada por J. C. L. Gieseler (*Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818), quien supuso un evangelio primero, oral y arameo, que por urgencias misionales habría sido traducido y que se fijó por escrito, por vez primera, en lengua griega. Con esta tesis se reconoció, también por primera vez, la gran aportación de la tradición oral a la formación de los evangelios.

2. A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, [3.4]1901, 272.

3. Cf. Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 286; además, H. Weisweiler, *Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament* (tesis en teología evangélica), Bonn 1971, 66-96.

4. *La hipótesis de la utilización*. Las tres teorías expuestas hasta ahora parten de que no hay ninguna conexión literaria entre los sinópticos. La hipótesis de la utilización afirma, por el contrario, que los sinópticos dependen literariamente entre sí. Como hemos indicado, ya Agustín sospechó que el origen de los evangelios coincidía con el orden del canon. Los evangelios posteriores presupondrían los primeros. Son también defensores de la sucesión Mateo-Marcos-Lucas, aunque de forma distinta, T. Zahn y A. Schlatter.

En 1789, J. J. Griesbach (*Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*) abogó por el orden Mateo-Lucas-Marcos. Supuso que Mateo y Lucas constituyeron la base de Marcos. Esta tesis fue defendida, también, entre otros, por F. Ch. Baur (1792-1860) y D. Fr. Strauss (1808-1874).

El reconocimiento de la prioridad de Marcos sobre Mateo y Lucas comienza ya en el siglo XVIII con J. B. Koppe (1782), y G. C. Storr (1786) la fundamentó en el argumento de que en general los escritos más detallados son más tardíos. Orientadora para la hipótesis de la utilización fue la observación del filólogo K. Lachmann (*De ordine narrationum in evangeliis synopticis*: ThStKr 8 (1835) 570-590) de que Mateo y Lucas sólo coinciden en el orden cuando tienen el mismo orden que Marcos. De aquí dedujo Lachmann que Marcos refleja la tradición (en el sentido de un evangelio originario) más primitiva, que Mateo añade al material premarcano una colección de discursos y que Lucas añade todavía otro material.

Los primeros que establecen la prioridad de Marcos son Ch. H. Weisse (*Die evangelische Geschichte*, 1838) y Ch. G. Wilke (*Der Urevangelist*, 1838), llegando cada uno por su lado, independientemente, a la misma conclusión. Mientras Wilke parte de que Mateo se ha servido no sólo de Marcos sino también del evangelio de Lucas, Weisse supone (apoyándose en Lachmann) que Mateo y Lucas han utilizado, además de Marcos, una colección perdida de dichos de Jesús, que todavía atestigua Papías como colección de sentencias del apóstol Mateo. Nada, pues,

más lógico que se le considere como precursor de la teoría de las dos fuentes. Pero a quienes corresponde el mérito de haberla consolidado, son H. J. Holtzmann (*Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1862) y P. Wernle (*Die synoptische Frage*, 1899).

4. *La teoría de las dos fuentes*

Afirma que:

a) El evangelio de Marcos es el más antiguo y que fue utilizado por Mateo y Lucas como fuente.

b) Mateo y Lucas utilizaron otra fuente que se ha perdido, pero que todavía puede reconstruirse partiendo de los dos evangelios. Consta principalmente de sentencias y dichos de Jesús y se la conoce como la fuente de los *logia* (abreviatura: Q= Quelle).

a) *La prioridad de Marcos*

Un argumento convincente en favor de la prioridad de Marcos es *el orden de las perícopas* en los sinópticos. Desde el capítulo 14, 1, *Mateo* sigue claramente el orden de las perícopas de Marcos, siempre que utiliza su material. Los cambios más notables de las perícopas con relación a Marcos están concentrados en los capítulos 8–9 de Mateo, que tienen un marcado carácter redaccional. A la presentación de Jesús como maestro y realizador de milagros en Mt 4, 23, sigue en Mt 5–7 el sermón de la montaña, y en Mt 8–9 un ciclo de diez narraciones milagrosas, donde Mateo, en razón de esta nueva composición, efectúa cinco cambios en el orden de Marcos: 1. curación del leproso Mt 8, 1-4/Mc 1, 40-45; 2. curación de la suegra de Pedro, Mt 8, 14-15/Mc 1, 29-31; 3. la tempestad calmada, Mt 8, 23-27/Mc 4, 35-41; 4. curación de los gerasenos, Mt 8, 28–9, 1/Mc 5, 1-20; 5. curación de la hemorroísa y de la hija de Jairo, Mt 9, 18-26/Mc 5, 21-43. La elección (Mc 3, 13-19) y la misión (Mc 6, 7-11) de los discípulos las resume Mateo en el capítulo 10 yuxtaponiendo palabras aisladas del Señor en un

gran discurso de misión. Además, realiza cambios aislados en diversos *logia* (Mt 5, 13b/Mc 9, 50; Mt 10, 42/Mc 9, 41; Mt 13, 12/Mc 4, 25). Pero hasta qué punto llega a depender el evangelio de Mateo del de Marcos, a pesar de las distintas variantes y de la ampliación del material, se ve muy claro en la colocación del sermón de la montaña entre Mc 1, 21 y 1, 22. Mateo pone Mc 1, 22 (el asombro de la gente sobre la enseñanza de Jesús) al final del sermón de la montaña, de manera que ahora este versículo, igual que en Marcos, refleja la reacción ante la *primera* predicación de Jesús. En suma, tan sólo doce de los casi 128 pasajes que Mateo toma de Marcos no conservan el orden previo[4].

También *Lucas*, únicamente en la primera parte de su evangelio, introduce algunos cambios en las perícopas. El relato de la muerte de Juan en Mc 6, 14-29, lo reduce a una breve noticia (Lc 3, 19-20), con el fin de separar más claramente la figura del Bautista de la persona de Jesús, pues narra el bautismo de Jesús justo después del prendimiento del Bautista (Lc 3, 21-22). Lucas, por el contrario, sitúa el rechazo de Jesús en Nazaret (Mc 6, 1-6) en una escena programática para todo el evangelio, puesto que, en la predicación inaugural de Jesús, en 4, 16-30, desarrolla elementos esenciales de su teología. La vocación de los discípulos, la ha colocado Lucas después de la primera actividad de Jesús y ha puesto en primer plano la vocación de Pedro (Lc 5, 1-11). El sumario Mc 3, 7-12/Lc 6, 17-19, lo coloca después de la vocación de los doce apóstoles (Lc 6, 12-16) para conseguir así una mejor transición al sermón de la llanura. Con la ubicación de la narración sobre los parientes de Jesús (Mc 3, 31-35) después de la parábola del sembrador y de su explicación, consigue Lucas un escenario y una primera ilustración de los discursos en parábolas. Junto a los cambios respectivos de las perícopas, introduce también Lucas de vez en cuando algunos *logia* aislados (Lc 12, 1/Mc 8, 14.15; Lc 14,

4. Datos numéricos según R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, 231.

34/Mc 9, 50; Lc 22, 39/Mc 14, 26). Igual que Mateo, Lucas sigue también el orden de las perícopas de Marcos en el material que toma de éste, si exceptuamos los cambios redaccionales mencionados. La aparente gran ruptura del evangelio de Lucas, que tanto se aparta del de Marcos, se explica porque toma menos perícopas de Marcos que el evangelio de Mateo (Mateo toma 128 perícopas de Marcos, y Lucas sólo 96)[5] y, por un amplio depósito propio, que Lucas ha elaborado sobre todo en el llamado «relato del viaje» (Lc 9, 51–18, 14). Además, Lucas no mezcla sus fuentes, como hace Mateo, sino que las yuxtapone, hasta el punto de que parece que hace una presentación distinta de la vida de Jesús. Resumiendo, puede decirse que el evangelio de Marcos, visto desde la perspectiva de la sucesión de las perícopas, es el punto común donde se intersectan los evangelios de Mateo y de Lucas.

Otro indicio de la prioridad de Marcos son las *correcciones idiomáticas y materiales* que efectuaron Mateo y Lucas en el texto de Marcos. Si las coincidencias entre perícopas particulares (ejemplo: Mt 24, 4-8/Mc 13, 5-8/Lc 21, 8-11) lo único que prueban es que tiene que haber una dependencia literaria, los cambios estilísticos y materiales sí se decantan por la prioridad del texto de Marcos.

Mateo y Lucas corrigen en numerosos lugares el griego, simple y popular, de Marcos. Mateo suaviza en muchos puntos el texto de Marcos (por ejemplo: Mt 16, 24 evita el doble ἀκολουθεῖν de Marcos), recurre a sus palabras preferidas (cf. βασιλεία τῶν οὐρανῶν en Mt 13, 11.31; 19, 14.23) y hace cambios de palabras (por ejemplo, en Mt 10, 17 μαστιγοῦν en lugar de δέρειν)[6].

Lucas efectúa muchos más cambios lingüísticos que Mateo en el texto de Marcos. Las palabras arameas extrañas las traduce

5. Cf. *ibid.*, 232.
6. Sobre la reelaboración por el evangelista Mateo del material de Marcos, cf. P. Wernle, *Die synoptische Frage*, 146ss.

o las elimina simplemente (cf. Lc 6, 14; 8, 54; 22, 42.46; 23, 33); transforma en compuestos algunos verbos simples de Marcos (cf. Lc 8, 28 ἀνακράζειν en lugar de κράζειν); Lucas usa el «genitivo absoluto» mucho más a menudo que Marcos (cf. Lc 8, 4 συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ), y sustituye la conjunción paratáctica καί, que predomina en Marcos, por el uso frecuente de δέ (cf. Lc 6, 6-11), y también por construcciones participiales o de relativo (por ejemplo: Lc abrevia en 9, 11 la complicada formulación καὶ εἶδον... καὶ ἐπέγνωσαν... συνέδραμον... καὶ προῆλθον de Mc 6, 33 por γνόντες ἠκολούθησαν)[7].

En cuanto a las mejoras idiomáticas, hay en Mateo y en Lucas numerosas modificaciones concretas del texto de Marcos. Mateo, por ejemplo, suprime sencillamente el complicado y, al mismo tiempo, inusual descolgamiento del paralítico a través del techo levantado (Mc 2, 4) y sustituye la frase realmente escandalosa en boca de Jesús, τί με λέγεις ἀγαθόν en Mc 10, 18, por τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ (Mt 19, 17). Lucas precisa el dato nada claro del sujeto en Mc 2, 15, omite la segunda descripción de la enfermedad en la curación del epiléptico (Mc 9, 21-24) y moraliza la palabra cargar con la cruz añadiendo καθ' ἡμέραν (Lc 9, 23).

Un argumento más en favor de la prioridad de Marcos es el «*quantum de material*». Solo tres perícopas (Mc 4, 26-29; 7, 31-37; 8, 22-26) y algunos *logia* (Mc 2, 27; 3, 20s; 9, 48s; 14, 51s; 15, 44) del material de Marcos, no aparecen ni en Mateo ni en Lucas. También la estadística de las palabras favorece la prioridad de Marcos, porque, de las 11.078 palabras que integran el texto de Marcos, hay en los textos comunes 8.555 en Mateo y 6.737 en Lucas[8].

Los textos de Marcos omitidos por Mateo y por Lucas, el *material propio de Marcos*, plantean un problema, en el marco de la teoría de las dos fuentes, porque su falta no siempre puede

7. Sobre los cambios lingüísticos de Lucas, cf. *ibid.*, 18ss.
8. Cf. R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, 89.

atribuirse a la actividad redaccional de Mateo o de Lucas (como sucede claramente en Mc 13, 34-37 par). La omisión de los milagros de curación de Mc 7, 31-37 y de 8, 22-26 se explica porque un relato masivo de milagros habría parecido escandaloso. Por la misma causa omitieron probablemente la noticia de que sus parientes creyeran que Jesús no estaba en sus cabales (Mc 3, 21-22) y la indicación sobre la expulsión de una determinada ralea de demonios (Mc 9, 29). La observación sobre el joven desnudo en el prendimiento de Jesús (Mc 14, 51-52) y el proverbio sobre ser salado a fuego en Mc 9, 49, quizás les resultasen incomprensibles[9]. Partiendo del presupuesto de que Mateo y Lucas tuvieron delante el evangelio canónico de Marcos no puede explicarse por qué ambos omitieron la parábola de la semilla que germina por sí sola, de Mc 4, 26-29. Las omisiones de Mc 2, 27; 9, 48; 15, 44, tampoco pueden justificarse por la intención redaccional de Mt y Lc.

Es preciso modificar la teoría usual de las dos fuentes, por la omisión de Mc 6, 45–8, 26 entre Lc 9, 17 y 9, 18 —*el vacío lucano*— y por las numerosas coincidencias menores (*minor agreements*) entre Mateo y Lucas en contra de Marcos. No pueden aducirse motivos para una omisión consciente de Mc 6, 45–8, 26 por parte de Lucas. La afirmación tan reiterada de que Lucas ha omitido conscientemente la actividad de Jesús fuera de Galilea, en territorio pagano, carece de fundamento pues Lc 8, 26-39 recoge Mc 5, 1-20[10]. Lo único que queda es admitir que el pasaje de Mc 6, 45–8, 26 no figuraba aún o ya no estaba en el ejemplar de Marcos de que dispuso Lucas (Mc^{Lc}).

Sobre la totalidad del material de Marcos elaborado por Mateo y Lucas, se encuentran pequeñas coincidencias literales —*minor agreements*— entre Mateo y Lucas que se separan de Marcos[11]. Se trata de cerca de 700 cambios comunes, adiciones

9. Cf. Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 293.
10. Contra H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 80-86.
11. Cf. un listado completo de los «minor agreements» en F. Neirynck, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List*:

(*positive agreements*) y omisiones (*negative agreements*) que, las más de las veces, no pueden atribuirse a una actividad redaccional casualmente igual.

Ejemplo: Las coincidencias entre Mt 12, 1-8 y Lc 6, 1-5, frente a Mc 2, 23-28[12].

Mt 12, 1/Lc 6, 1: Mateo y Lucas omiten ὁδὸν ποιεῖν y añaden καὶ ἐσθίειν o καὶ ἤσθιον.

Mt 12, 2/Lc 6, 2: Mateo y Lucas sustituyen καί por δέ y escriben εἶπαν en vez de ἔλεγον.

Mt 12, 3/Lc 6, 3: En lugar de λέγει leen Mateo y Lucas εἶπεν, y los dos suprimen χρείαν ἔσχεν.

Mt 12, 4/Lc 6, 4: En Mateo y en Lucas falta ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως, la preposición σύν se ha sustituido por μετά, el participio οὖσιν se omite y se añade μόνοις o μόνους.

El versículo completo de Mc 2, 27, con el siguiente ὥστε, falta en Mateo y en Lucas.

Mt 12, 8/Lc 6, 5: En Mateo y Lucas está υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, como sujeto, al final del versículo; el καί antes del τοῦ σαββάτου, lo omiten los dos evangelistas.

Cf. otras unidades literarias que apoyan la existencia de un evangelio de Marcos retocado como fuente de Mateo y Lucas: Mc 1, 29-31 par; 2, 1-12 par; 3, 22-27 par; 4, 10-12 par; 4, 30-32 par; 9, 2-10 par. Algunos versículos significativos: Mc 5, 27; 9, 19; 14, 65; 15, 44s.

Si se admite, siguiendo la clásica teoría de las dos fuentes, que Mateo y Lucas tuvieron delante nuestro evangelio canónico de Marcos, no se explican ni la mayor parte del material propio de Marcos (principalmente, la omisión de Mc 4, 26-29), ni las numerosas y pequeñas coincidencias entre Mateo y Lucas frente

BEThL 37 (1974) 49-195; cf. también Id., *The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis*, en G. Strecker (ed.), *Minor Agreements*, 221-230.

12. Cf. H. Aichinger, *Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Ährenausraufen am Sabbat Mk 2, 23-28 par.*, en A. Fuchs, *Jesus in der Verkündigung der Kirche* (SNTU 1), 1976, 110-153.

a Marcos. Porque, de acuerdo con esta teoría, no debería haber coincidencias ni por dependencia común de otra fuente modelo, ni por una coincidencia redaccional «casual». Hay que completar, por tanto, la teoría clásica de las dos fuentes, diciendo que Mateo y Lucas dispusieron, no del evangelio canónico de Marcos, sino de un texto elaborado, que se caracteriza por su pulimentación, y que se conoce como *Deuteromarcos*[13].

La aceptación, fundamental en la teoría de las dos fuentes, de la prioridad de Marcos, se modifica únicamente con el Deuteromarcos, porque ahora se puede explicar la mayoría del material propio de Marcos y de los *minor agreements*.

b) *La fuente de los logia*

Bibliografía: Bergemann, Th., *Q auf dem Prüfstand* (FLRLANT 158), 1993; Harnack, A., *Sprüche und Reden Jesu*, 1907; Hoffmann, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NF 8), [3]1982; Köster, H., *Introducción al nuevo testamento*, 541-551; Jeremias, J., *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle*: ZNW 29 (1930) 147-149 (= Id., *Abba*, 1966, 90-92); Id., *El problema sinóptico*, en Id., *Teología del nuevo testamento* I, Salamanca [6]1993, 53-57; Kloppenborg, J. S., *The Formation of Q*, Philadelphia 1987; Id., *Q-Parallels*, Sonoma 1988; Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), 1969; Marxsen, W., *El problema sinóptico*, en Id., *Introducción al nuevo testamento. Una iniciación a sus problemas*, Salamanca 1983, 122ss; Neirynck, F., *Q-Synopsis*, Leuven 1988; Polag, A., *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), 1977; Id., *Fragmenta Q, Textheft zur Logienquelle*, [2]1982; Sato, M., *Q und Prophetie* (WUNT 2.29), 1988; Schulz, S., *Q-Die Spruchquelle der Evangelien*, 1972; Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 331-348.

13. La «hipótesis del Marcos primitivo», tan influyente a finales del siglo XIX y comienzos del XX, explica de otro modo el fenómeno aludido: Mateo y Lucas utilizaron, no el Marcos que se nos ha transmitido, sino una forma *más antigua* de su evangelio.

En favor de la existencia de Q, como una segunda fuente utilizada por Mateo y Lucas, está:

1. Además de Marcos, Mateo y Lucas tienen un material común de cerca de 4.000 palabras[14], que en parte mantiene un alto grado de coincidencia.

Trabajo: Comparar Mt 12, 43-45 con Lc 11, 24-26.

2. Mateo y Lucas tienen *repeticiones* (un texto que aparece en un evangelista dos veces) y *tradiciones dobles* (textos que registran dos veces los dos evangelistas: en una ocasión siguiendo a Marcos, y en otra una tradición común a Mateo y Lucas). Ambos datos refuerzan la tesis de que Mateo y Lucas utilizan, además de Marcos, otras fuentes comunes.

Ejemplos de repeticiones[15]: Lucas habla de la misión de los discípulos dos veces, en los capítulos 9 y 10. Una vez tomado de Mc 6, 7-13, la otra es paralelo de Mt 10. Mateo transmite la frase del signo de Jonás, tanto tomada de Mc (16, 4) como en paralelo con Lc (12, 39). Cf., además, Mt 19, 9 y 5, 32 (prohibición del divorcio); Mt 18, 8s y 5, 29s (sobre el escándalo).

Ejemplos de doble tradición: Mt 13, 12/Mc 4, 25/Lc 8, 18 y Mt 25, 29/Lc 19, 26 («al que tiene, se le dará»); Mt 16, 24s/Mc 8, 34s/Lc 9, 23s y Mt 10, 38s/Lc 14, 27/17, 23 (sobre cargar con la cruz).

Puesto que en Marcos sólo hay una repetición (Mc 9, 35b/10, 43s), Mateo y Lucas tiene que haber utilizado otra fuente común[16].

Probable *ámbito* de la fuente de los *logia*[17]:

14. Cf. R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, 83.
15. Cf. una lista completa de las repeticiones en *ibid.*, 128ss.
16. Cf. *ibid.*, 140.
17. Cf. también F. Neirynck, *Q-Synopsis*, 3s.

I. *Los comienzos*

Mt		Lc
3, 7-12	Predicación del Bautista	3, 7-9.16-17
4, 1-11	Tentación de Jesús	4, 1-13

II. *Sermón de la llanura/sermón de la montaña*

Mt		Lc
5, 1-2	Sermón de la montaña/llanura	6, 17(12).20a
5, 3-12	Bienaventuranzas	6, 20-23
5, 39b-42	Sobre la venganza	6, 29-30
5, 44-48	Amor a los enemigos	6, 27.28.32-36
7, 12	La regla de oro	6, 31
7, 1.2	Sobre juzgar	6, 37.38
15, 14	Guías ciegos	6, 39
10, 24.25	Discípulo-Maestro	6, 40
7, 3-5	La viga y la mota	6, 41.42
7, 16-20	Arbol y fruto	6, 43.44
12, 34b.35	Tesoro del corazón	6, 45
7, 21	Los que dicen: Señor, Señor	6, 46
7, 24-27	Parábolas finales	6, 47-49

III. *El centurión de Cafarnaúm*

Mt		Lc
8, 5-10.13		7, 1-10

IV. *Sentencias sobre el Bautista*

Mt		Lc
11, 2-19		7, 18-25

V. *Seguimiento y misión*

Mt		Lc
8, 19-22	Sobre el seguimiento	9, 57-60
9, 37–10, 15	Misión	10, 1-12
10, 40	Aceptación y rechazo	10, 16
11, 21-23.25-27	Recriminaciones	10, 13-15.21-22
13, 16.17	Dicha de los testigos oculares	10, 23.24

VI. *Oración*

Mt		Lc
6, 9-13	Padrenuestro	11, 2-4
7, 7-11	Escucha de la oración	11, 9-13

VII. *Disputas*

Mt		Lc
12, 22-30	Controversia sobre Belzebú	11, 14-23
12, 43-45	Sobre la recaída	11, 24-26
12, 38-42	Los fariseos piden una señal	11, 29-32
5, 15; 6, 22.23	Sentencias sobre la luz	11, 33-36
23, 4.6-7.13.23. 25-31.34-36	Contra los fariseos	11, 39-44.46-52

VIII. *Sobre la adhesión*

Mt	Lc
10, 19.26-33; 12, 32	12, 2-12

IX. *Sobre las preocupaciones*

Mt	Lc
6, 25-33.19-21	12, 22-38
24, 43-51	12, 39-46
10, 34-36	12, 49.51-53

X. *Sentencias y parábolas*

Mt		Lc
16, 2-3	Signos de los tiempos	12, 54-56
5, 25-26	Sobre la reconciliación	12, 57-59
13, 31.32	El grano de mostaza	13, 18.19
13, 33	La levadura	13, 20.21
7, 13.14	La puerta estrecha	13, 23.24
7, 22s; 25, 10-12	El rechazo	13, 25-27
8, 11-12	Oriente y occidente	13, 28.29
20, 16	Ultimos y primeros	13, 30
23, 37-39	Profecía sobre Jerusalén	13, 34.35
18, 4; 23, 12	Orgullo y humillación	14, 11; 18, 14

22, 1-10	Parábola del gran banquete	14, 15-24
10, 37-39	Seguimiento y llevar la cruz	14, 25-27; 17, 33
5, 13	La sal inútil	14, 34.35
12, 11.12	Animales y sábado	14, 5
18, 12-14	La oveja perdida	15, 3-7
6, 24	Sobre los dos señores	16, 13
11, 12.13	Oposición violenta	16, 16
5, 18	Validez de la ley	16, 17
5, 32	Prohibición del divorcio	16, 18
18, 7	Sobre el escándalo	17, 1.2
18, 15.21.22	El perdón	17, 3.4
17, 20	Sobre la fe	17, 5.6

XI. *Los últimos sucesos*

Mt		Lc
24, 26-28.37-41	La parusía del Hijo del hombre	17, 23s.26-31.34s.37
19, 28	Participación en el juicio	22, 28-30

XII. *Sobre los talentos encomendados*

Mt		Lc
25, 14-30		19, 12-27

La panorámica del contenido muestra que la fuente de los *logia* contiene, sobre todo, material de discursos y sólo unas pocas narraciones (tentación de Jesús, Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13; el centurión de Cafarnaún, Mt 8, 5-10.13; Lc 7, 1-10; en forma de relato: pregunta del Bautista, Mt 11, 1-6; Lc 7, 18-23). Puesto que falta una historia de la pasión y de la resurrección, la fuente de los *logia* no puede considerarse un evangelio completo. A. Jülicher, ha llamado, por eso, a la fuente Q, un «medioevangelio»[18]. J. M. Robinson entiende la fuente Q, por analogía con el evangelio copto de Tomás, como una colección sapiencial de

18. Cf. A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*, ^{7}1931, 347.

sentencias, y la incluye en el género de los λόγοι σοφῶν[19]. J. S. Kloppenborg complementa esta concepción al ver en Q una colección de crías (χρεία)[20]. Frente a esto, M. Sato considera la fuente de los *logia* como una especie de «libro profético»[21]. La pluralidad de tradiciones, formas literarias e ideas religiosas de Q hace decir a Schürmann que la fuente de los dichos constituye un género literario propio[22]. Los elementos geográficos y narrativos así como el completo bosquejo cronológico de Juan el Bautista y las instrucciones sobre los acontecimientos de los últimos tiempos dejan bien claro que la fuente de los dichos evolucionó en la dirección de un «evangelio» y que su integración en los evangelios de Mateo y de Lucas es completamente lógica. Por eso la denominación «medioevangelio» podría ser la expresión adecuada para indicar la ubicación histórico-teológica de Q, aun cuando no se trata estrictamente de un género literario determinado. La fuente de los *logia* no es, pues, el producto final de un proceso anónimo de tradición, sino una composición consciente de unos redactores.

Sin embargo se discute muy seriamente sobre el proceso de formación de la fuente de los *logia* en todos sus detalles. D. Lührmann distingue entre antiguas tradiciones-Q (que se identifican por la cristología del Hijo del hombre y por la espera de la parusía) y materiales recientes, en los que se alude al retraso de la parusía, se presupone la misión a los paganos y en los que predominan elementos sapienciales. S. Schulz propone que desde la perspectiva de la historia de la tradición se distinga entre antiguos textos-Q de la comunidad judeocristiana palestinense, y tradiciones-Q de una joven comunidad judeocristiana helenista de Siria. J. S. Kloppenborg quiere explicar la formación de Q

19. Cf. J. M. Robinson, *Logoi Sophon: Zur Gattung der Spruchquelle Q*, en H. Köster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971, 67-106.

20. Cf. además J. S. Kloppenborg, *Formation*, 263-345.

21. Cf. M. Sato, *Q und Prophetie*, 299 y *passim*.

22. Cf. H. Schürmann, *Das Zeugnis der Redequelle für die Basileia-Verkündigung Jesu*, en Id., *Gottes Reich – Jesu Geschick*, 1983, 65, nota 1.

mediante un modelo de tres estratos. Según este modelo, los «dichos sapienciales» constituyen el estrato más antiguo de Q. Posteriormente se le añadieron a este conjunto nuevos materiales y se configuró parcialmente con ellos. Estos materiales tratan del anuncio del juicio contra Israel (predicación del Bautista, el centurión de Cafarnaún, apocalipsis-Q y otros). El tercer y último estrato se formó al incorporarse el relato de la tentación, que muestra la relación paradigmática de Jesús con Dios. M. Sato distingue en su propuesta de formación dos grandes bloques redaccionales, en los cuales se agruparon y formaron unidades literarias, dichos sueltos y colecciones de dichos. La «redacción A» comprendía el «bloque de Juan» (Lc 3, 2–7, 35Q), y la «redacción B» el «bloque de la misión» (Lc 9, 57–10, 24Q). Los dichos añadidos posteriormente fueron reunidos en la «redacción C» y al mismo tiempo se juntaron a las otras dos redacciones. Característicos de la «redacción C» son, según Sato, el anuncio del juicio sobre Israel y el motivo de la sabiduría divina.

Sobre la evolución de Q hay un consenso relativo en la investigación actual. El material más antiguo de las sentencias (cf., por ejemplo, Lc 11, 52Q; 16, 17Q) se reunió al principio en grupos de sentencias (cf., por ejemplo, Lc 9, 57-60Q; 11, 39-51Q). Al final, con el relato de la tentación (Mt 4, 1-11Q), la fuente de los *logia* se orienta redaccionalmente hacia la protobiografía. Textos como Lc 7, 27Q y Lc 10, 22Q podrían haber sido incorporados también a Q en esta etapa posterior. La fase de formación situada en medio se caracteriza por la reelaboración y la transformación de pequeñas unidades en composiciones de estructura más compleja. Desde el punto de vista sociológico y teológico, este proceso se produjo por la separación de Israel y la insistencia en la idea del juicio. Así se caracteriza la parte inicial y final, tan clave en la composición, por una fuerte polémica contra Israel (cf. Lc 3, 7-9.15-17Q/Lc 17Q; 19, 12-27Q; 22, 28-30Q). Como introito o como conclusión testamentaria de la fuente de los *logia*, estos textos relatan con enorme

vigor el fracaso de los misioneros-Q ante Israel y la ruptura definitiva con el pueblo (entonces) elegido. Rechazo del mensaje, persecución y el juicio consiguiente sobre Israel son otros elementos que caracterizan también a Lc 6, 22sQ; 7, 31-35Q; 11, 29-32Q; 11, 49-51Q; 13, 34sQ; Mt 22, 6Q, y que dan a la fuente de los *logia* sus rasgos teológicos[23]. El proceso de aparición de Q no puede aclararse con precisión en muchos otros detalles, pero su evolución es inequívoca: a la misión inicial en Israel le siguen el abandono de la sinagoga y el encaminamiento (parcial) hacia los paganos.

Se discute si Q fue redactada en arameo o en griego. Las coincidencias a veces casi al cien por cien entre Mateo y Lucas (compárese Mt 24, 45-51 con Lc 12, 42-46) hacen que sea probable que las copias que tuvieron a su disposición estuvieran escritas en lengua griega, aunque hay que sospechar una redacción primitiva en arameo[24]. Junto con los textos comunes en Mateo y Lucas, posiblemente también pertenecen a Q textos transmitidos por un solo evangelista: Mt 5, 5.7-9.19.21-30.33-37; 6, 2-8.16-18; 7, 6; 10, 5-6.23; 19, 10-12; Lc 3, 10-14; 6, 24-26; 9, 61-62; 11, 5-8; 12, 47-48.49-50; 15, 8-10.11-32; 17, 7-10 y muchos más.

Las discrepancias en el material común de los *logia* en Mateo y Lucas, permiten suponer que los dos tenían delante versiones distintas de Q (Q^{Mt} o Q^{Lc}).

Ejemplo: Mientras Mateo, en 5, 3-12, enumera nueve bienaventuranzas, en Lucas 6, 20-23 hay solamente cuatro. Además, hay importantes diferencias entre ambos textos.

El material común de Q y Marcos (cf. Mc 1, 2.7s.12s; 3, 22-26.27-29; 4, 21.22.24-25.30-32; 6,7-13; 8, 11.12.34-35.38;

23. Cf. F. W. Horn, *Christentum und Judentum in der Logienquelle*: EvTh 51 (1991) 344-364.

24. Las grandes concordancias lingüísticas hablan contra la tesis de J. Jeremias (*Zur Hipothese einer schriftlichen Logienquelle Q*) de que la mayor parte del material de Q procede de la tradición oral.

9, 37.40.42.50; 10, 10s.31; 11, 22s; 12, 37b-40; 13, 9.11.33-37) confirmó cada vez más la tesis de un conocimiento literario o de una dependencia del evangelio de Marcos de la fuente de los *logia*[25]. Pero si Marcos hubiera conocido la fuente de los *logia*, sería imposible conocer los criterios utilizados para seleccionar los textos que incorporó, y sobre todo, de los que no incorporó. Y, además, las importantes diferencias de estilo literario y de planteamiento teológico entre Mc y Q hacen poco plausible esa tesis. Un nexo literario directo entre Marcos y Q ha de considerarse improbable[26]. Los bloques comunes de textos pueden explicarse si ambos transmisores han tenido acceso independiente a la antigua tradición de Jesús.

Probablemente, la fuente de los logia se creó para su utilización catequética en la cristiandad primitiva. La composición de Q hay que situarla supuestamente en Palestina-Siria. El tiempo de su redacción, entre el 50 y 70 d. C. Desde la perspectiva de la historia de las religiones, Q ofrece un cuadro complejo: elementos sapienciales (cf. Lc 7, 35; 10, 21; 11, 31.49) y apocalípticos (cf. Mt 7, 24-27; 19, 28; 25, 14-30; Lc 13, 26-27; 17, 22-37); los elementos palestino-judeocristianos y helenístico-paganocristianos están entreverados en una unidad extremadamente tensa. No hay una cristología desarrollada, aunque sí presupuesta (por ejemplo, Lc 4, 3.9Q: Hijo de Dios; Lc 14, 27Q: teología de la cruz; Lc 17, 24.30Q: el día del Hijo del hombre).

c) *El material propio*

Junto a los textos que proceden de Marcos o de Q, Mateo y Lucas transmiten un amplio «material propio» (*Sondergut*), es decir, perícopas que *sólo* se encuentran en uno de los dos.

25. Cf., por ejemplo, B. W. Schenk, *Der Einfluss del Logienquelle auf das Markusevangelium*: ZNW 70 (1979) 141-175; W. Schmithals, *Einleitung*, 403.

26. Cf. R. Laufen, *Die Doppelüberlieferung der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), 1980, 59-77; J. Schüling, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium* (FzB 65), 1991, 215.

1. *El material propio* de Mateo

1–2	Protohistoria (con genealogía en 1, 1-17)
12, 5-7.11-12	Sentencias sobre el sábado
13, 24-30	Parábola de la cizaña entre el trigo
13, 36-43	Explicación de la parábola de la cizaña
13, 44-46	Parábola del tesoro y la perla
13, 47-50	Parábola de la red
13, 51-52	Parábola del padre de familia
14, 28-31	Pedro en el mar
17, 24-27	El impuesto del templo
18, 10	Los ángeles de los niños
18, (15).16-20	Organización de la comunidad
18, 23-35	Parábola del siervo misericordioso
19, 10-12	Sobre los eunucos
20, 1-16	Parábola de los trabajadores en la viña
21, 14-16	Ciegos, cojos y niños en el templo
21, 28-32	Parábola de los dos hijos
25, 1-13	Parábola de las diez doncellas
25, 31-46	El juicio de las naciones
26, 52-53	Palabras de Jesús al prenderlo
27, 3-10	El final de Judas
27, 19	La mujer de Pilato
27, 24-25	Pilato y el pueblo
27, 51-53	Milagros en la muerte de Jesús
27, 62-66	Los vigilantes del sepulcro
28, 2-3	El ángel que corrió la losa
28, 9-10	El resucitado ante las mujeres
28, 11-15	El engaño de los jerarcas
28, 16-20	El resucitado ante los discípulos

2. *El material propio* de Lucas

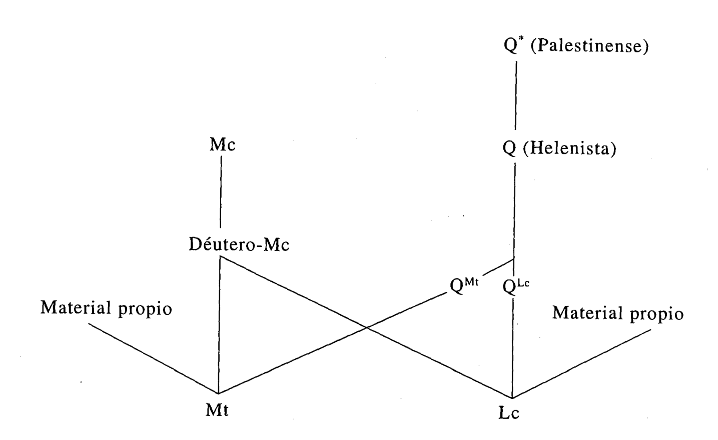
1–2	Protohistoria
3, 10-14	La predicación del Bautista
3, 23-38	Genealogía
5, 1-11	La pesca de Pedro
7, 11-17	El joven de Naím
7, 36-50	La gran pecadora
8, 1-3	Las mujeres servidoras
9, 51-56	Rechazo de Jesús en Samaria
10, 18-20	Palabras al regreso de los discípulos

10, 29-37	El buen samaritano
10, 38-42	Marta y María
11, 5-8	Parábola del amigo que pide
11, 27-28	Alabanza a la madre de Jesús
12, 13-21	El joven rico
12, 35-37	Sobre la vuelta del Señor
12, 47-48	Sobre el salario del siervo
12, 49	Sentencia del fuego
12, 54-56	Interpretar el tiempo
13, 1-9	Llamada a la penitencia de Israel
13, 10-17	Curación de una mujer en sábado
13, 31-33	La persecución de Herodes Antipas
14, 1-6	Curación de un hidrópico
14, 7-14	Discurso del banquete
14, 28-33	Sobre los deberes de los discípulos
15, 8-10	La moneda perdida
15, 11-32	El hijo pródigo
16, 1-12	Parábola del administrador infiel
16, 14-15	La soberbia de los fariseos
16, 19-31	Sobre el rico y el pobre Lázaro
17, 7-10	El salario del criado
17, 11-19	Curación de los diez leprosos
18, 1-8	Parábola del juez y la viuda
18, 9-14	Parábola del fariseo y del publicano
19, 2-10	Zaqueo
19, 39-44	Profecía sobre la destrucción de Jerusalén
22, 35-38	Palabras de Jesús en la última cena
23, 6-16	Jesús ante Herodes
23, 27-31	Palabras en el camino hacia el Gólgota
23, 39-43	El ladrón en la cruz
24, 13-35	Los discípulos de Emaús
24, 36-53	Aparición y ascensión del resucitado al cielo

Es imposible tener datos seguros sobre la procedencia del material propio. Posiblemente pertenecen a Q una serie de textos (por ejemplo, Lc 15, 8-10.11-32); gran parte procede de la tradición oral accesible al evangelista correspondiente. Mientras el amplio material de Lucas tiene su centros temáticos de gravedad (el posicionamiento de Jesús a favor de los pobres, su crítica de la riqueza, el trato de Jesús con los pecadores y las mu-

jeres), el material propio de Mateo es menos unitario, carece de un planteamiento teológico apreciable y, por consiguiente, no se puede atribuir a una fuente especial.

d) *Presentación esquemática de la teoría de las dos fuentes*



5. *Otras teorías sobre la cuestión sinóptica*

La teoría de las dos fuentes siempre ha sido únicamente un modelo de solución de los problemas planteados por la cuestión sinóptica. La investigación actual ofrece cuatro modelos alternativos de solución de especial alcance:

1. *La hipótesis de los dos evangelios* (Two-Gospel-Hypothesis). Esta propuesta de solución, representada sobre todo por W. R. Farmer[27] y sus discípulos, lo único que dice, en su

27. La posición actual de Farmer y de sus discípulos puede verse sobre todo, junto con la bibliografía más reciente, en el volumen colectivo D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels*, 125-130; cf. además J. B. Orchard (ed.), *A Synopsis of the Four Gospels. In Greek. Arranged according the Two-Gospel-Hypothesis*, 1983.

formulación genérica, es que Mateo y Lucas escribieron antes que Marcos y Juan. Mateo fue el primero que escribió un evangelio recogiendo una amplia tradición oral y escrita; Farmer pone en entredicho la existencia de Q. Después de Mateo fue Lucas quien escribió su evangelio, teniendo delante el evangelio de Mateo y otros materiales orales y escritos. Finalmente, Marcos concibió su evangelio, recurriendo en gran parte a Mateo y Lucas, y elaborando además, aunque en menor medida, otro material escrito u oral. En apoyo de esta hipótesis, en línea con la hipótesis de la utilización de Griesbach por la prioridad de Mateo, se aportan los siguientes argumentos: 1. testimonios patrísticos: según Eusebio, HE VI, 14, 5-7, Clemente de Alejandría refiere una antigua tradición transmitida por presbíteros, que dice que los primeros evangelios se escribieron con genealogías. Agustín (*De consensu evangelistarum*, 4, 10.11) presupone el orden Mateo-Lucas-Marcos. 2. La cuestión del orden se aclara si se supone la prioridad de Mateo. Marcos escribe su obra como tercer evangelio, donde se inclina preferentemente hacia Mateo y en menor medida hacia Lucas. Esto explica las coincidencias; las omisiones son una consecuencia lógica del planteamiento teológico de Marcos. Además, lo que Marcos pretendía no era desplazar ni el evangelio de Mateo ni el de Lucas, sino sólo completarlos. 3. El modo de proceder de Marcos se explica por su lugar histórico. El evangelio de Marcos nació en Roma, «Marc's Gospel is fundamentally a restatement of the Gospels of Matthew and Luke for Roman Christians facing persecution»[28].

La hipótesis de los dos evangelios puede explicar plausiblemente algunos fenómenos singulares del problema sinóptico. Pero también se le puede hacer una objeción fundamental: las intenciones teológicas y literarias de Marcos en la recepción de los dos grandes evangelios no pueden identificarse convincentemente. Sobre todo la descomposición del gran bloque de di-

28. W. R. Farmer, *The Statement of the Hypothesis*, en D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels*, 155.

chos del evangelio de Mateo (por ejemplo, Mt. 5–7) por obra de Marcos, no es nada verosímil.

2. M.-E. Boismard es el representante de la *teoría de los niveles múltiples* (Multiple-Stage-Hypothesis), una teoría muy compleja para explicar el problema sinóptico[29]. Boismard toma elementos tanto de la teoría de las dos fuentes como de la hipótesis de Griesbach. Para él cuatro documentos escritos constituyen el punto de partida de la tradición: los antecesores de los sinópticos (A, B, C) y Q (F). En el siguiente estadio de desarrollo, dos son los documentos que constituirán la base de los evangelios de Marcos y de Mateo («Marcos-intermedio» y «Mateo-intermedio»). Un precedente del evangelio de Lucas («Proto-Lucas») nace en el tercer estadio; éste asume Q y al mismo tiempo recibe el influjo del primer antecesor del evangelio de Mateo (A). En el cuarto estadio es donde encuentran los sinópticos su configuración definitiva, en la que algunos elementos del «Marcos-intermedio» se introducen en los evangelios de Mateo y de Lucas y, al mismo tiempo, Marcos recibe el influjo del «Proto-Lucas» y del «Mateo-intermedio». Por consiguiente, Marcos depende de redacciones previas de los evangelios de Mateo y de Lucas (proximidad a la hipótesis de Griesbach). Y Mateo y Lucas, por su parte, integran el evangelio de Marcos en una etapa previa a la redacción definitiva, y Q es incorporada en los primeros estadios de desarrollo de los dos grandes evangelios (proximidad a la teoría de las dos fuentes). «Le problème synoptique est complexe; il ne peut être résolu que par une solution complexe»[30].

La fuerza de la teoría de la red es sin lugar a dudas su flexibilidad. Esta teoría puede explicar gran cantidad de fenómenos con soltura, sin forzar absolutamente nada. Por otro lado,

29. Cf. básicamente P. Benoit-M.-E. Boismard-M. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Bilbao 1977. Para la discusión actual, cf. M.-E. Boismard, *Théorie des niveaux multiples*, en D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels*, 231-288. Cf. también M.-E. Boismard-A. Lamouille, *Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum*, Louvain-Paris 1986.

30. M.-E. Boismard, *Théorie des niveaux multiples*, 232.

si las supuestas formas previas de los evangelios no se confirman más o menos desde la crítica literaria, resulta que una teoría tan compleja como ésta se queda en un simple postulado.

3. *Variante de la hipótesis de la utilización*: M. D. Goulder[31] intenta demostrar que Lucas conoció y recibió el evangelio de Mateo. Hacia el 90 d. C. Lucas escribió su evangelio para la Iglesia de los gentiles combinando Mateo y Marcos. El material propio de Lucas es «Lucan development of matter on Matthew»[32], y Goulder niega la existencia de Q. Más bien, los textos de Mateo que se atribuyen a Q o al material propio son «entirely his elaboration of Mark»[33].

4. *Variante de la hipótesis de la tradición*: B. Reicke quiere limitar las concordancias entre los sinópticos exclusivamente a tradiciones orales transmitidas paralelamente[34]. Ni Marcos ni Q fueron estratos previos de los que se sirvieron Lucas y Mateo, sino que las concordancias muestran «que las triples tradiciones proceden de una tradición viva conservada oralmente»[35]. Las tradiciones triples debieron ser completadas por tradiciones dobles o por tradiciones propias de cada evangelista. Reicke sospecha que el punto de partida y el centro de esta formación de tradiciones más verosímil históricamente no es otro que la comunidad primitiva de Jerusalén. Pedro frecuentó en Jerusalén la casa de la madre del evangelista Marcos (cf. Hech 12, 12), de manera que Marcos pudo muy bien tomar el material allí reunido y traducirlo muy pronto al griego.

En cualquier caso, estamos solamente ante una hipótesis, cuya mera aplicación literaria no resuelve todos los problemas,

31. Cf. M. D. Goulder, *Luke. A New Paradigm* (JSNT.S 20; 2 vols.), Sheffield 1989.

32. *Ibid.* I, 23.

33. *Ibid.* I, 22.

34. Cf. B. Reicke, *Die Entstehungsverhältnisse der synoptischen Evangelien* (ANRW II 25.2), 1984, 1758-1791; Id., *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986.

35. B. Reicke, *Entstehungsverhältnisse*, 1782.

sino que los cambia por otros aún mucho más difíciles. Especialmente, no hay por qué negar en principio la prioridad de Marcos. Si Mateo fuera el evangelio más antiguo, Marcos habría elaborado, contradictoriamente, su material, abreviando mucho una parte y ampliando considerablemente algunas perícopas. ¿Por qué habría tenido Marcos que omitir el Padrenuestro, las palabras sobre la oración atendida, sobre los juicios, la parábola del perdón y muchas más cosas, y por el contrario, conservar entera la perícopa de Jairo casi por triplicado, y la perícopa de los gerasenos y el epiléptico por duplicado?[36]. Si se admite que Marcos conoció Mateo y también Lucas, queda abierta la cuestión de por qué no incluyó en su evangelio no sólo el extenso material propio de Lucas, sino tampoco las perícopas casi idénticas de Mateo y Lucas. Las grandes coincidencias textuales en las perícopas paralelas de Marcos, Mateo y Lucas, así como la evidente elaboración lingüística y de contenido de muchos textos de Marcos por Mateo y Lucas se oponen frontalmente a la suposición de que entre los evangelios sinópticos no hay ninguna dependencia literaria. Pero es que, además, Lc 1, 1-4 dice explícitamente que se han utilizado fuentes literarias.

El punto de partida de la cuestión sinóptica seguirá siendo, pues, como hasta ahora, la teoría de las dos fuentes, aun cuando en casos concretos haya que utilizarla menos mecánicamente que cuando apareció. Pues tanto antes como ahora sigue siendo la hipótesis que soluciona *más* problemas con las *menos* dificultades.

6. *Ejercicio*

Comparar sinópticamente Mc 1, 1-8/Mt 3, 1-12/Lc 3, 1-17.
Ayudas: Sinopsis griega.

De entrada, llama la atención, al comparar los tres textos, que el comienzo del evangelio de Marcos no coincida con el de Mateo ni con el de Lucas. Mientras Marcos empieza su evan-

36. Cf. R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, 286.

gelio con la aparición de Juan el Bautista, Mateo y Lucas empiezan empalmando una serie de historias del nacimiento y de la infancia procedentes de su material propio.

En la presentación de la predicación penitencial escatológica de Juan el Bautista, en Mc 1, 1-6/Mt 3, 1-6/Lc 3, 1-6, coinciden sustancialmente los tres evangelistas. Así pues, predica Juan en el desierto un bautismo de penitencia, que realiza el perdón de los pecados (Mc 1, 4/Lc 3, 3) y bautiza en el Jordán a mucha gente de Judea y de Jerusalén (Mc 1, 5/Mt 3, 5-6). Llevaba un vestido de pelo de camello y un cinturón de piel, su comida se componía de langostas y de miel silvestre (Mc 1, 6/Mt 3, 4). En plena coincidencia, describen también los tres evangelistas la misión del Bautista con una cita de Is 40, 3 LXX (Mc 1, 3/ Mt 3, 3/Lc 3, 4).

Las diferencias entre Marcos y los otros dos hay que atribuirlas a la actividad redaccional de Mateo y Lucas. Al contrario que en Marcos, en *Mateo* la cita de Is no sirve para poner en escena a Juan el Bautista, sino que interpreta su entrada en escena. Mateo sustituye el resumen del mensaje del Bautista βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mc 1, 4), con la locución, preferida por él, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (cf. Mt 4, 17; 10, 7). No menciona la cita mixta de Ex 23, 20 y de Mal 3, 1, que Marcos atribuye equivocadamente a Isaías, y sitúa la descripción del vestido y de la comida del Bautista, que coincide casi literalmente con la de Marcos, delante del relato de su actividad bautismal.

Mediante el sincronismo de 3, 1-2, *Lucas* presenta la aparición de Juan, tan importante para la actividad de Jesús, en un contexto histórico mundial. Continúa, pues, con los criterios que siguió al escribir su evangelio y que expone en 1, 1-4. Según ellos, el orden cronológico es un elemento constitutivo de su exposición (cf. Lc 1, 3: καθεξῆς). Igual que Mateo, lo primero que hace Lucas es ofrecer un relato sintético de la aparición de Juan, en el que distingue cuidadosamente la vocación de Juan en el desierto de su actividad como bautista y predicador en el Jordán. Lucas no cita solamente a Is 40, 3

LXX, como hacen Marcos y Mateo, sino que su cita es más amplia porque incluye los versículos siguientes, de los que le interesa sobre todo el v. 6, por su alcance universal. Los datos de Mc 1, 5 sobre los grupos de personas los sustituye Lucas por un motivo muy propio suyo: λαός – ὄχλος (cf 3, 7.10. 15.18); la omisión de Mc 1, 6 es coherente con la presentación, en general lacónica, que Lucas hace de Juan.

La predicación penitencial del Bautista hay que adscribirla a la fuente de los *logia*, porque las dos redacciones, Mt 3, 7-10 y Lc 3, 7-9, coinciden casi totalmente, hasta en las introducciones redaccionales. Por el contrario, la predicación social del Bautista, en Lc 3, 10-14, pertenece al material propio de Lucas. Probablemente Lucas incorporó este texto que ya existía, aunque la temática social y el estilo literario (pregunta repetida ποιήσωμεν; cf. Hech 2, 37; 22, 10) están muy en línea con su teología. Un pasaje difícil de discernir, desde la crítica de las fuentes, es la predicación mesiánica del Bautista en Mc 1, 7-8/Mt 3, 11-12/Lc 3, 15-17. Lc 3, 15.16a es de redacción lucana[37], y con él motiva el discurso bautismal siguiente. Lucas y Mateo tienen, pues, un texto mixto, compuesto de Marcos y Q (cf. *supra*: Mt 3, 5/Lc 3, 3 con relación a Mc 1, 5 [περίχωρος]), donde Lucas, en 3, 16bc, se apoya con más fuerza en Mc 1, 7, mientras que Mateo está más cerca de la tradición de la fuente de los *logia*. Las palabras sobre «el más fuerte» y su bautismo, que supera el bautismo de agua de Juan, se encuentran tanto en Marcos como en Q. De forma distinta que en Marcos se encontraba en la fuente de los *logia*, y tenía la función de justificar las dos partes del relato del bautismo. Siguen la tradición-Q Mt 3, 11d.12, y correspondientemente, Lc 3, 16d.17. Además del versículo paralelo de Mc 1, 8b, la fuente de los *logia* habla de un bautismo en ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

En los textos de los evangelios de Mateo y de Lucas, la comparación sinóptica es el método fundamental para separar

37. Cf. S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 368.

la redacción de la tradición, porque posibilita la reconstrucción de la tradición recibida por los evangelistas y de su elaboración redaccional.

7. *Trabajo*

Investigar, siguiendo los criterios de la crítica de las fuentes que hemos expuesto, Mt 6, 9-15/Lc 11, 2-4; Mt 6, 25-34/Lc 12, 22-31 (Q). Mc 4, 10-12/Mt 13, 10-15/Lc 8, 9-10 (Mc).

8. *Crítica literaria fuera de los sinópticos*

a) *El evangelio de Juan*

En la investigación se discute la cuestión de la integridad literaria del cuarto evangelio. En este evangelio rupturas literarias y saltos son, sobre todo, el orden de los capítulos 4–6, la posible continuación de Jn 14, 31 en 18, 1, y el apéndice del capítulo 21.

Jn 20, 30s es claramente la primera conclusión del evangelio al que se refieren los autores del apéndice en una variación lingüística del v. 30 en 21, 25. Los autores desconocidos de Jn 21 son, muy probablemente, los editores de todo el evangelio de Juan (cf. 21, 24), pues la tradición no ha conocido nunca este evangelio sin el capítulo 21.

El orden tradicional de los capítulos 4–6 presenta dificultades, sobre todo en los capítulos 5 y 6; porque si en 6, 1 se dice que Jesús se dirigió hacia la otra orilla del lago, es que antes había estado en la orilla opuesta. Pero en el capítulo 5 está en Jerusalén. Por el contrario, el capítulo 6 está en total armonía con el capítulo 4, que presenta a Jesús ya en Galilea. Del mismo modo, el capítulo 5 armoniza con el 7, porque en 7, 1 se presupone una estancia de Jesús en Judea. Según esto, el orden primitivo de esta serie de capítulos, debería ser: 4, 6, 5, 7. Pero esta solución, propuesta entre otros por Bultmann, también plantea grandes dificultades. No puede explicarse con-

vincentemente cómo se llegó a la estructura actual del texto (Bultmann habla de textos cambiados, de textos perdidos y de un texto mutilado). Además, el versículo redaccional de Jn 6, 2b presupone los milagros de Jn 4, 46-54 y de Jn 5, 1-9ab, y consecuentemente, también el texto actual del evangelio de Juan.

En Jn 14, 31 dice Jesús a sus discípulos: «Levantaos, vámonos». Pero este mandato no se cumple hasta el capítulo 18, 1. Esta evidente discrepancia se ha intentado solucionar siempre de dos maneras: o a los capítulos 15–17 se los cambió de sitio o son una interpolación posterior. Estas dos soluciones son problemáticas, porque ni se ha demostrado el carácter posjuánico de Jn 15–17, ni se justifican los cambios de lugar, ya que la ubicación de Jn 17 al final de los discursos de despedida, es apropiada: si antes (Jn 14–16) hablaba Jesús a los discípulos, ahora, antes de su prendimiento, se dirige al Padre en oración.

Wellhausen fue el primero en reconocer la magnitud de las desigualdades literarias en el evangelio de Juan[38]. R. Bultmann intentó solucionar los interrogantes así planteados en su comentario sobre Juan mediante numerosos cambios del texto[39]. Esto le llevó a comentar no el evangelio de Juan transmitido, sino otro reconstruido por él. Pero aun haciendo cambios en el texto, es imposible lograr un orden aceptable en él según las reglas modernas, y cabe suponer que el evangelio de Juan nunca ha tenido otro «orden» que se pueda restablecer.

Aunque Juan conoció por lo menos el evangelio de Marcos, los sinópticos no fueron para él una fuente literaria en un sentido amplio[40]. Sólo seis relatos se encuentran en Juan y en los sinópticos (expulsión de los mercaderes del templo, Jn 2, 13-22/Mc 11, 15-18; curación a distancia del hijo de un βασιλικός,

38. Cf. J. Wellhausen, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, 1907; Id., *Das Evangelium Johannis*, 1908.

39. Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), ²⁰1978.

40. Sobre estos problemas, cf. F. Schnider-W. Stenger, *Johannes und die Synoptiker* (BiH IX), 1971.

Jn 4, 46-54/Mt 8, 5-13/Lc 7, 1-10; comida para cinco mil, Jn 6, 1-13/Mc 6, 32-44; camino por el lago, Jn 6, 16-21/Mc 6, 45-52; unción en Betania, Jn 12, 1-8/Mc 14, 3-9; entrada en Jerusalén, Jn 12, 12-15/Mc 11, 1-10), de modo que R. Bultmann fue sobre todo quien planteó la cuestión de otras fuentes subyacentes en el evangelio de Juan. Bultmann defiende una teoría de tres fuentes, según la cual el evangelista dispuso de una fuente de signos, otra de discursos revelados y una tradición coherente de narraciones sobre la pasión y la pascua. Posteriormente se ha empezado a admitir una tradición especial sobre la pasión en Juan[41], pero los otros dos estratos de fuentes postulados por Bultmann han sido criticados. Sobre todo la fuente de los discursos revelados no puede demostrarse porque no es posible delimitar lingüísticamente esta fuente, teniendo en cuenta el estilo del evangelista. Y tampoco puede demostrarse realmente la fuente de los signos, que abarcaría varias historias milagrosas y que R. Fortna extiende a todo el evangelio[42].

Según Bultmann, el evangelio de Juan debe su forma actual a «una redacción eclesiástica», a la que se debe sobre todo el apéndice del capítulo 21, el texto eucarístico 6, 51b-58, así como otros textos sacramentales y de escatología futura. Aunque modificada, se está recuperando la tesis defendida, entre otros, ya por Wellhausen: que hubo un escrito básico joánico, que debió ser ampliado por distintas redacciones (así, aunque con diferencias, G. Richter[43], H. Thyen[44], W. Langbrandtner[45]).

41. Cf. además, A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (StANT 30), 1972.

42. R. T. Fortna, *The Gospel of Signs* (MSSNTS 11), 1970. Sobre una crítica global a la tesis de una «fuente de signos», cf. U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 144), 1987, 87-194.

43. Cf. G. Richter, *Studien zum Johannesevangelium* (BU 13), 1977.

44. Cf. H. Thyen, *Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte der Evangeliums*, en M. de Jonge (ed.), *L'Evangile de Jean* (BEThL 44), 1977, 259-299.

45. Cf. W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe* (BET 6), 1977.

b) *Las cartas paulinas*

La observación de saltos literarios en las cartas de Pablo, ha llevado a una investigación crítica de las fuentes, que, a partir del texto dado, pretende reconstruir las cartas paulinas originales, como intentó hacer W. Schmithals[46] en varias investigaciones. Puesto que a Pablo se le supone autor de los diversos estratos literarios, sólo puede utilizarse aquí restrictivamente el criterio de las diferencias lingüísticas y materiales entre la fuente y su elaboración.

Sólo en la segunda Carta a los corintios, basándose en ciertos indicios, puede preguntarse con razón si este escrito presenta una unidad originaria. Contra la uniformidad de la carta, en opinión de muchos exégetas, hablan las observaciones siguientes: 1. La ruptura argumentativa y de estado de ánimo entre los capítulos 1–9 y 10–13 es tan evidente, que no hay más remedio que admitir en ambos casos una actitud distinta de Pablo con la comunidad, lo cual, desde J. S. Semler[47], va unido a la opinión de que los capítulos 10–13 han de considerarse un fragmento de una carta independiente. 2. En 2, 13 se interrumpe claramente la narración sobre un incidente en Corinto, con la apología del apostolado paulino en 2, 14–7, 4, lo que se ve muy claro sobre todo uniendo sencillamente 7, 5 a 2, 13. 3. Además, las dos exhortaciones a la colecta de los capítulos 8 y 9, parece que originariamente no iban juntas. 4. Para muchos exegetas, hay razones lingüísticas y objetivas para dudar del origen paulino de 6, 14–7, 1[48]. Así pues, se impone la tarea de construir cartas o fragmentos de ellas, con los materiales 1, 1–2, 13; 2, 14–6, 13; 7, 2-4; 7, 5-16; 8; 9 y 10–13. Es lo que han intentado sobre todo R. Bultmann, G. Bornkamm y W. Schmithals con procedimientos diferentes[49].

46. Cf. W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker* (ThF 35), 1965; Id., *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 66), ³1969.

47. Cf. W. G. Kümmel, *Einleitung*, 251

48. Cf. además H. M. Schenke-K. M. Fischer, *Einleitung* I, 117s.

49. Cf. sobre cada una de las teorías, W. G. Kümmel, *Einleitung*, 249ss.

Sobre todo W. G. Kümmel[50], U. Borse[51] y C. Wolff[52] defienden la unicidad de 2 Cor. Según Kümmel, Pablo dictó la carta con interrupciones, que explican la falta de uniformidad, con la que hay que contar de antemano si se parte de este supuesto. También Borse y Wolff presuponen que la importante interrupción que existe después del capítulo 9 refuerza la probabilidad del supuesto de una interrupción del dictado. Por consiguiente, los capítulos 10–13 no han de atribuirse a una «carta de las lágrimas» o a «una carta intermedia», sino que se añadieron a los capítulos 1–9 al cabo de algún tiempo, al producirse una situación nueva antes de que Pablo, sin que sepamos por qué, hubiese enviado la carta. La conclusión primitiva de 2 Cor 1–9 se perdió al añadirse los capítulos 10-13.

50. Cf. *ibid.*, 252ss.

51. Cf. U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41), 1972, 114ss.

52. C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, en ThHK VIII (1989), 1-3,193s.

6. Historia de las formas

Bibliografía: Berger, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 1984; Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), (1921) [9]1979 (con complementos); Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919) [6]1971 (trad cast.: *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984); Dormeyer, D., *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, 1993; Hahn, F. (ed.), *Zur Formgeschichte des Evangeliums* (WdF 81), 1985; Koch, K., *Was ist Formgeschichte?*, [4]1982; Köster, H., *Introducción al nuevo testamento*, 563-574; Latourelle, R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca [2]1993, 141-174; Lohfink, G., *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas*, Madrid 1977; Riesner, R., *Jesus als Lehrer* (WUNT 2.7), [3]1988; Roloff, J., *Das Kerigma und der irdische Jesus*, [2]1973; Schmidt, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919 (= 1969); Strecker, G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (UTB 1682), 1992; Theissen, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca 1997; Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 23-70, 311-330.

1. *Definición*

La historia de las formas investiga el iter de las tradiciones elaboradas en los evangelios desde sus orígenes preliterarios hasta su fijación literaria. Se parte de la observación de que la tradición oral que usaba formas narrativas populares está re-

dactada en formas fijas (= unidades literarias) y en géneros (= tipos de textos, formados por varias unidades literarias) cuyas leyes estilísticas vale la pena subrayar. La pregunta sobre la historia de las formas utilizadas en los evangelios sinópticos, es ésta: ¿Qué formas y qué géneros literarios se utilizaron en la redacción del material de la tradición sinóptica?

2. *Presupuestos de la historia de las formas*

a) *El marco histórico de la tradición de Jesús*

Partiendo del problema de la investigación sobre la vida de Jesús, sobre los lugares y la duración de su actividad, K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*) ha demostrado que la presentación geográfica y cronológica de la actividad de Jesús —el «marco»— no puede utilizarse para reconstruir la historia de Jesús. La ubicación geográfica y temporal de cada una de las perícopas se ha agregado en parte a la tradición según las leyes de los relatos populares y han sido tomadas inadvertidamente por los evangelistas, especialmente por Marcos, y en parte han sido también elaboradas por Mateo y Lucas en función de su contexto narrativo. Así pues, hay que considerar a los evangelios como *recopilaciones* en las que se han entrelazado con escasa consistencia fragmentos inicialmente aislados y muy dispares que circulaban independientemente. Estos lazos son relativamente simples:

1. Enlaces con καί, *genitivus absolutus, participium coniunctum*.

2. Breves sumarios (por ejemplo, Mc 3, 7-12).

3. Indicaciones estereotipadas de tiempo (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, ὀψίας γενομένης, τότε, καὶ εὐθύς).

4. Referencias estereotipadas de lugar (ὄρος, ὁδός, οἶκος, θάλασσα).

Es cierto que en las colecciones presinópticas y en las tradiciones particulares había ya datos cronológicos y geográficos (así lo afirma, sobre todo, J. Roloff, *Das Kerygma und der*

irdische Jesus), pero fueron recogidos y elaborados por los evangelistas, de modo que esta constatación sólo puede precisar la tesis fundamental de K. L. Schmidt.

Trabajo: Investigar el «marco» literario de Mc 1, fijándose sobre todo en los nexos geográficos y temporales.

b) *Distinción entre redacción y tradición*

Si se quiere averiguar la primitiva forma literaria de una tradición, hay que distinguir y separar la actividad redaccional del evangelista de la tradición utilizada. La distinción entre redacción y tradición como primera medida en el análisis de la historia de las formas, se propone reconstruir la totalidad del texto, es decir, la forma en que lo encontró el evangelista antes de que lo incorporase en el contexto de su evangelio añadiéndole algunas observaciones introductorias y conclusivas y otros complementos.

Así pues, hay que distinguir la actividad redaccional del material tradicional incorpoprado para poder descubrir sobre el trasfondo del texto actual los estratos más antiguos de la tradición, llegando lo más lejos posible, hasta el escalón más antiguo que quepa imaginar de una tradición. Hay que estudiar todos los estratos de la tradición siguiendo la historia de las formas.

Criterios para distinguir la redacción de la tradición:

1. Uso del vocabulario de un evangelista (estadística de palabras);

2. Estilo del lenguaje (en Mc, por ejemplo, el paratáctico καί).

3. Temas teológicos especiales (por ejemplo, en Mc, el secreto mesiánico).

4. Técnica de composición.

En un texto del evangelio de Mateo o de Lucas, la distinción entre redacción y tradición se efectúa ya generalmente con la crítica de las fuentes (cf. *supra*, 86s), mientras que, si se trata de un texto de Marcos, puede hacerse, con los criterios de la historia de las formas, apoyándose en la teoría de las dos fuentes.

c) *La tradición oral*

Otra presunción fundada de la historia de las formas es que detrás de los evangelios hay relatos particulares que se transmitieron *oralmente* y que los evangelistas incorporaron a sus escritos. La transmisión oral se realizó según las necesidades y los intereses de la vida de la comunidad cristiana porque, en la misión, predicación, liturgia, enseñanza y disputas, la comunidad cristiana *fue transmitiendo* las palabras de Jesús o las historias sobre él (cf. Lc 10, 16; Mt 13, 52). La (relativa) constancia de los elementos que la configuran (como, por ejemplo, introducciones a las parábolas, motivos recurrentes en la tradición de los milagros) se explican por estas necesidades y tiene analogías en el medio cultural. El cristianismo primitivo utilizó también la tradición escrita (cf. las cartas de Pablo); pero no era la más apropiada para todos los casos, ni se la debe presuponer en líneas generales.

La relación entre el carácter oral y escrito de la tradición sinóptica es un problema central en la investigación más reciente de la historia de las formas. Para Bultmann es indiferente «que la tradición fuera oral o escrita porque, dado el carácter no literario del material de la tradición escrita, en principio no hay ninguna diferencia entre las dos»[1]. La continuidad de la historia de la tradición así afirmada ha sido recientemente puesta en entredicho, sobre todo al afirmarse que sólo en el marco de una tradición escrita cabe una transmisión auténtica, mientras que la tradición oral se caracteriza por sus grandes cambios[2].

Aun cuando esta crítica tiene una idea demasiado estrecha de lo que es la tradición oral, cuando se pasa de lo oral a lo escrito hay que contar con modificaciones que se deben sobre todo a la desaparición de los oyentes inmediatos y que están condicionadas por unas circunstancias diferentes a la hora de comunicarse. Las unidades escritas de tradición oral suelen revelar rasgos de formas escritas y orales.

1. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 7.

2. Cf. E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte der Evangeliums* (BEvTh 54), 1970, 73, 91, 147. Sobre la relación entre tradición escrita y tradición oral, cf. también K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 13-16.

d) *El «Sitz im Leben»*

Ya en las reflexiones sobre la transmisión oral de la tradición sinóptica, llegamos al conocimiento de que las diversas formas de la tradición nacieron en una situación teológica y sociológica concreta que se conoce como «Sitz im Leben». El «Sitz im Leben» de las oraciones transmitidas es la praxis de oración de la comunidad. Las narraciones ejemplares y las parábolas se enraízan en la instrucción y en la predicación, y las historias milagrosas, en la actividad los primeros misioneros. La pregunta sobre el «Sitz im Leben» es, ante todo, una cuestión sociológica, que ayuda a entender mejor cómo se ha formado la tradición. Si nos preguntamos por el objetivo originario y por la aplicación práctica (M. Dibelius) de una tradición que analiza en el texto un conjunto de problemas de aquel momento y que tiene en cuenta los condicionamientos culturales y las situaciones concretas, a las que una perícopa debe su origen y su función, estaremos más capacitados para conocerla mejor. H. Gunkel formula esta pregunta sobre el «Sitz im Leben»: «Quien quiera conocer el género tiene que hacerse cada vez una idea completa de la situación y preguntarse: '¿Quién es el que habla? ¿quiénes los oyentes? ¿qué ambiente domina la situación? ¿qué se quiere conseguir?'»[3]. El objetivo de la pregunta por el «Sitz im Leben» es, pues, aclarar la situación en que surgió el texto.

Hay que distinguir entre la función de un texto en la vida de la comunidad («Sitz im Leben») y la posición que ocupa en el marco de una obra literaria («Sitz in der Literatur»). Cuando un fragmento originariamente transmitido por vía oral se convierte en una obra literaria, no sólo surge una situación comunicativa distinta, sino que el texto recibe además en el contexto una nueva función que hay que distinguir del primer «Sitz im Leben» no literario.

3. H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 1913, 33.

3. *Objetivo didáctico*

Estudiar la estructura formal de un texto y clasificarlo en su género. Además, hay que fijarse en los elementos característicos del género, que muestran lo específico de un texto concreto y que son importantes para comprender *ese* texto y para conocer su «Sitz im Leben».

4. *Origen de la historia de las formas*

Ya J. G. Herder (1744-1803) reconoció la importancia de la tradición oral en la formación de los evangelios. Para él, el cristianismo comenzó, no con la redacción de un evangelio, «sino con la proclamación de las cosas pretéritas y futuras (kerygma, revelación), con la interpretación, la enseñanza, el consuelo, el aviso, la predicación...»[4]. Según Herder, un evangelio se compone de sentencias, parábolas, perícopas y narraciones. Las diferencias entre los distintos evangelios son para él la consecuencia de la libre narración oral.

Ya en 1882, el historiador F. Overbeck (1837-1905) formuló el programa de lo que luego fue la escuela de la historia de las formas con esta frase: «Las formas literarias tienen una historia; por tanto, toda historia de la literatura será una historia de las formas»[5]. La aplicación de esta frase a la literatura cristiana primitiva llevó a Overbeck a distinguir entre la literatura cristiana primitiva y la literatura patrística. Mientras la literatura cristiana primitiva (nuevo testamento, Padres apostólicos, Hegesipo, Papías) partió, en lo esencial, de las formas usuales de la tradición religiosa, pero no de la gran literatura de la época, la literatura patrística, a partir de los apologetas, utilizó las formas de la literatura profana mundial. Por tanto, la literatura patrística no puede considerarse como continuación de la literatura cristiana primitiva, pues ésta acabó más bien pronto, y el cometido de

4. Citado según W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, 95.

5. F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, 1954 (= 1882), 12.

la investigación sobre la literatura cristiana primitiva consiste en «presentar las particularísimas condiciones de su existencia, su conservación y su contenido completo, así como sus formas especiales»[6].

Esta concepción de Overbeck fue asumida expresamente por M. Dibelius y Ph. Vielhauer. Dibelius piensa también que, hasta los apologetas, la literatura cristiana primitiva no experimentó, en lo sustancial, el influjo de la literatura general de entonces y, por lo tanto, puede definirse, como «pequeña literatura». «Hasta ese momento, mantiene una evolución peculiar, que no es independiente de la 'gran' literatura, pero que no está inmediatamente condicionada por sus movimientos y modas. Es 'literatura en pequeño', escritos para un grupo, no para el gran público, algo parecido a los actuales folletos de una asociación, a los tratados de las sectas o a los calendarios populares»[7].

Además de Herder y Overbeck, el que más influyó en la escuela de la historia de las formas fue el especialista en antiguo testamento H. Gunkel (1862-1932). Gunkel intentó, siguiendo las leyendas del Génesis y la transmisión de los salmos iluminar la prehistoria oral de un texto escrito, tarea en la que la investigación del género desempeña un papel clave, como medio constante de tradición. Supuso que la tradición oral se realizó con el soporte de géneros, siguiendo leyes regulares que pueden reconstruirse y que permiten investigar lo que hay detrás del texto escrito actual. En todo esto, el axioma fundamental que se debe aceptar es que existe una evolución que va de las formas breves y simples a las tradiciones largas y complejas. Además, con ayuda de una ley así de regular, pueden explicarse los numerosos cambios del material y también las discrepancias, y con ellas, las peculiaridades de un texto. Gunkel unió a sus análisis histórico-literarios una reflexión fundamental para la historia de las formas, a saber, que las formas literarias acuñadas

6. *Ibid.*, 35s.

7. M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (TB 58), 1975, 16s; cf. Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 15ss.

están determinadas, en lo esencial, por las necesidades de la comunidad donde surgieron y donde desempeñaban un papel concreto («Sitz im Leben»).

En los años 1919-1921 aparecieron los trabajos de K. L. Schmidt, M. Dibelius y R. Bultmann, hasta hoy definitivos para la historia de las formas.

La trascendencia del trabajo de K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* —al que ya nos hemos referido—, estriba en su demostración del carácter secundario de la mayor parte de las referencias cronológicas y geográficas de los evangelios. Son obra de los evangelistas, que tomaron las tradiciones particulares y las introdujeron en el armazón cronológico y topográfico de su evangelio. Con ello, K. L. Schmidt llevó a cabo sistemáticamente una distinción entre redacción y tradición, y descubrió las unidades estructuralmente más pequeñas, a cuyo análisis se dedicaron M. Dibelius y R. Bultmann.

M. Dibelius, en su investigación sobre la historia de las formas, procede constructivamente al reconstruir la historia de la tradición sinóptica desde su concepción de la primitiva comunidad cristiana y de sus necesidades. Punto de partida y primera razón de la transmisión del evangelio es, por tanto, la predicación cristiana primitiva, de donde proceden las formas restantes: el paradigma, la «novela» o historia de milagros, la leyenda, la historia de la pasión y la parenesis.

El *paradigma* es una unidad que se transmite en versión cerrada y originariamente aislada, que se caracteriza por un estilo breve y simple de narrar y que normalmente termina con una idea útil para la predicación. Según Dibelius, los paradigmas se utilizaban en la predicación como ejemplos, y su contenido fundamental tiene un alto grado de fidelidad histórica.

Ejemplos de paradigmas: Mc 2, 1-12; 2, 18-22; 2, 23-28; 3, 1-6; 3, 22-30; 10, 13-16.

La *«novela»* es una historia particular, cerrada en sí misma, que se caracteriza por su forma realista de narrar y por sus numerosos motivos profanos (sobre todo en los milagros de

curaciones). Estas «novelas» fueron transmitidas por narradores y servían no sólo para demostrar la superioridad de Cristo sobre otros dioses, sino también como modelo y pauta para los taumaturgos cristianos.

Ejemplos de «novelas»: Mc 1, 40-45; 4, 35-41; 5, 1-20; 5, 21-43 y las grandes narraciones milagrosas de Juan.

Por *leyendas*, entiende Dibelius unas narraciones piadosas sobre hombres santos. Distingue entre leyendas cultuales etiológicas, que sirven para legitimar un culto, y leyendas personales biográficas, que son relatos edificantes sobre la vida, las obras y la muerte de un hombre santo.

Ejemplos de leyendas: las historias del nacimiento y de la infancia de Jesús en Mateo y Lucas (Mt 1, 18–2, 23; Lc 1, 5–2, 52).

La constatación de que los *relatos evangélicos de la pasión* tienen una gran cohesión constituyó un avance esencial en el trabajo sobre la historia de las formas. Aquí hay más coincidencias que en otros lugares de la tradición sinóptica, que hay que atribuir sobre todo a que, en la predicación y en la amonestación, la comunidad recordaba el destino final del Señor.

De la tradición de los dichos se ocupa Dibelius bajo el concepto de *parenesis*; es menos importante que el material narrativo. En sentido estricto, «parenesis» no es ninguna forma, sino la intención de una narración. Formas parenéticas de la tradición son los dichos sapienciales, las parábolas o símiles, las palabras proféticas y apocalípticas y los mandamientos. La parenesis se transmitió, sobre todo, en el marco de la instrucción catequética; con palabras del Maestro, debían aprenderse consignas y reglas para la vida cristiana.

El proceso de formación de los evangelios lo analiza Dibelius mediante la palabra clave *colección*. Parte de la prioridad de Marcos y opina que los dichos de Jesús surgieron pronto, pero las narraciones aparecieron más tarde.

A la propuesta de Dibelius sobre la historia de las formas hay que hacerle la siguiente observación crítica: que, para él,

la predicación litúrgica es el punto de partida de toda la tradición primitiva cristiana, y eso no se corresponde con el hecho de que los distintos «Sitz im Leben» han sido quienes han configurado el desarrollo de la tradición cristiana primitiva. Admitir que la predicación es la base primitiva de todas las formas de tradición, dificulta la clasificación histórica y sociológica concreta de las tradiciones particulares. Además, Dibelius se equivoca al analizar por separado el material narrativo y la tradición de los dichos, y al tratar a esta última, breve y sumariamente desde el aspecto funcional de la parénesis.

Lectura: M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*, 11-50.

Al contrario que Dibelius, R. Bultmann procede analíticamente, al investigar primero el material de la tradición y conseguir con ello los criterios para la descripción consecuente del género. Distingue, en principio, entre la tradición de los dichos de Jesús y el material narrativo. El material de los discursos (= los dichos de Jesús) se subdivide, de nuevo, en apotegmas y palabras del Señor.

Los apotegmas son «pequeñas narraciones que se forman a partir de un dicho de Jesús en torno al cual se crea un breve marco»[8]. Los grupos más importantes de apotegmas son los diálogos polémicos y didácticos que normalmente parten de una actuación, es decir, de un comportamiento de Jesús, y que desembocan en un dicho de Jesús (cf., por ejemplo, Mc 2, 23-28; 3, 1-6). El segundo grupo de apotegmas lo constituyen los apotegmas biográficos, que contienen un suceso ficticio de la vida de Jesús, y en los que se trata de su persona y del comportamiento ante él (seguimiento o rechazo; cf., por ejemplo, Mc 1, 16-20; 10, 13-16). Para Bultmann los apotegmas son «escenas ideales, que ilustran en un caso concreto, una máxima que la comunidad atribuye a Jesús»[9]. El dicho es el que ha creado la situación y no la situación la que ha creado el dicho.

8. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 8.
9. *Ibid.*, 41.

Con la expresión *dichos del Señor* Bultmann se refiere a pequeñas unidades «que han sido trozos de tradición independientes o que pudieron haberlo sido»[10]. Es el caso de los *logia*, en los que Jesús pronuncia, como un maestro de la sabiduría (cf., por ejemplo, Mt 6, 34; Lc 6, 39), palabras proféticas y apocalípticas (cf., por ejemplo, Mc 13, 2; Mt 11, 5-6), reglas para la comunidad (cf., por ejemplo, Mt 16, 18ss), y dichos legales (cf., por ejemplo, Mc 3, 4; 11, 25); es también el caso de los dichos en primera persona del singular (estilo «yo»), en los que Jesús habla de su venida (Mt 10, 34-36) o de su persona, una vez resucitado (Mt 28, 18-20). Bultmann cuenta también las parábolas entre la tradición de los dichos del Señor, donde hace resaltar que la mayor parte de las parábolas proceden de ambiente arameo y no muestran ninguna influencia helenista.

Dentro de la tradición del material narrativo, adquieren una particular importancia las *historias de milagros*. Los milagros son historias en las que la acción milagrosa ocupa el centro y no una palabra de Jesús (en ese caso se trataría de un apotegma). Bultmann distingue cuidadosamente entre milagros de curación y milagros de la naturaleza, que él, salvo algunas excepciones, no considera históricos[11]. Los milagros de curación (cf., por ejemplo, Mc 1, 21-28; 5, 1-21) son mucho más frecuentes que los naturales (cf., por ejemplo, Mc 4, 37-41; 6, 45-52), porque para la tradición sinóptica los milagros son ante todo pruebas del «poder mesiánico», es decir, «del poder divino» de Jesús[12].

Lo que le interesa a Bultmann en el análisis es poner de relieve los rasgos estilísticos y los motivos típicos de una historia milagrosa, para así descubrir la forma originaria «pura» de la tradición.

El resto del material narrativo lo resume Bultmann bajo el título de *narraciones históricas y leyendas*. Una leyenda es, para él, una historia religiosa edificante, en la que se trata o de

10. *Ibid.*, 73.
11. *Ibid.*, 244.
12. *Ibid.*, 234.

la fe y del culto de una comunidad (= leyenda cultual) o de la vida de un héroe religioso (= leyenda biográfica). Bultmann trata detalladamente el bautismo y la tentación de Jesús, la historia de la transfiguración, la entrada de Jerusalén, la historia de la pasión, lo mismo que las historias de la pascua.

El trabajo de Bultmann sobre la historia de las formas parte, con más fuerza aún que Dibelius, de la discontinuidad entre Jesús y la fe de la comunidad. Pero hay que preguntar críticamente si es suficiente apoyarse en el carácter kerigmático de la tradición para atribuir totalmente a la teología de la comunidad la continuidad entre el Jesús pre- y post-pascual que reflejan los evangelios.

Lectura: Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 311-330; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1-8.

K. Berger elige otro punto de partida metodológico, distinto al de M. Dibelius y R. Bultmann. Para él, la historia de las formas es como una mezcla de género crítico y de género histórico, donde él reúne, en el género crítico, textos similares sobre todo desde el punto de vista retórico. Berger separa de la historia del género la cuestión de la prehistoria oral de un texto, de modo que en realidad parte solamente de los géneros literarios. Con ello, la fase de la tradición oral de un texto deja de considerarse un estadio determinante en la elaboración de la forma. Una forma de proceder ciertamente problemática porque precisamente la fase de la tradición oral permite hacerse una idea de la peculiaridad literaria de los textos neotestamentarios, y posibilita la comprensión de la configuración del texto en cada una de las fases de la tradición. Los estratos primitivos de la tradición presuponen la existencia de una tradición oral (Q; Lc 1, 1-4; Jn 21, 25), y los textos evangélicos no pueden considerarse en ningún nivel como un producto puramente literario e individual. Un evangelio literariamente concebido en sentido moderno sin referencia manifiesta a la tradición oral vigente en la comunidad no lo ha habido nunca. Además, Berger no hace ninguna exégesis de los textos, de manera que la subordinación de los textos a los géneros postulados no tiene más remedio que aparecer muchas veces insuficientemente fundamentada.

Al contrario que K. Berger, F. Hahn insiste con razón en la importancia fundamental de la fase de la tradición oral para identificar

correctamente la forma de los textos neotestamentarios. Aun cuando la identificación de la tradición oral del texto está llena de incertidumbres y no siempre se pueden descomponer los textos desde el planteamiento de la historia de las formas, la historia de las formas aporta siempre de un planteamiento fundamental, que permite hacerse una idea sobre la formación de los textos neotestamentarios y, con ello, también de la historia inicial del cristianismo primitivo.

Como resultado irrenunciable de este esbozo de la historia de las formas hay que mantener que el estadio de la transmisión oral es la base decisiva de la tradición de la que han surgido los escritos del nuevo testamento. Se la puede encontrar en unidades aisladas de tradición que se han de atribuir sociológicamente a las comunidades cristianas primitivas y, por lo tanto, no en primer lugar a personas particulares. Por otra parte, la variabilidad terminológica y conceptual de los diferentes exegetas, debido a sus puntos de partida diferentes, así como la incertidumbre de la reconstrucción del «Sitz im Leben», muestran claramente que *la* historia de las formas del nuevo testamento todavía no se ha escrito. No tenemos al alcance de la mano un sistema completo, sino un planteamiento que se va a aplicar en la exégesis. Para conocer más a fondo la historia de las formas hay que investigar cada uno de los géneros y de los fragmentos de la tradición, cosa que ya se ha hecho, pero que todavía hay que hacer en mayor proporción.

5. *Formas escogidas de la tradición sinóptica*

a) *Parábolas*

Bibliografía: Crossan, J. D., *In Parables*, 1973; Eichholz, G., *Gleichnisse der Evangelien*, [4]1984; Funk, R. W., *A Structuralist Approach to the Parables* (Semeia 1), 1974; Harnisch, W., *Las parábolas de Jesús*, Salamanca 1989; Jeremias, J., *Las parábolas de Jesús*, Estella [9]1987; Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.), [2]1910; Klauck, H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA NF 13), [2]1987; Linnemann, E., *Gleichnisse Jesu*, [7]1978; Perrin, N., *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976; Scholz, G., *Gleichnisaussage und Existenzstruktur* (EHS.T 214), 1983; Via, D. O., *Die Gleichnisse Jesu*

(BEvTh 57), 1970; Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120), [3]1984.

Entre los distintos géneros literarios que aparecen en la tradición de los evangelios, las parábolas ocupan un lugar especial, porque tanto para la predicación de Jesús como para situar y comprender las comunidades cristianas primitivas, hay que recurrir a ellas. Sigue siendo fundamental la obra, en dos volúmenes, de A. Jülicher, en la que se rechaza fundadamente la interpretación alegorizante de las parábolas y se explican convincentemente los conceptos (parábola en sentido estricto [*Gleichnis*], narración parabólica [*Parabel*], narración de ejemplos [*Beispielerzählung*], imagen y su explicación, *tertium comparationis*).

Bultmann aceptó este planteamiento y lo continuó desde la perspectiva de la historia de la investigación. El punto de partida de su análisis es *la imagen*, donde el significante y el contenido están yuxtapuestos, sin partícula comparativa (cf., por ejemplo, Mc 2, 17.21; Mt 5, 14). Gradaciones de la imagen son las *hipérboles* (Mt 5, 29s; 6, 3; 10, 30) y las *paradojas* (Mt 10, 39; Mc 4, 25; 10, 44). La *metáfora* (Mt 5, 13; 7, 13s; Lc 9, 62) está emparentada con la imagen. Es una comparación abreviada que carece de partículas comparativas y en la que la imagen sustituye a la realidad. Así pues, la metáfora ha de considerarse una forma de discurso figurado. La *comparación* propiamente dicha aparece donde la imagen y la realidad se unen correctamente mediante una partícula comparativa «como... así»; es relativamente poco frecuente (Mt 10, 16; 24, 27).

La auténtica parábola o *la parábola en sentido estricto* se distingue de la comparación y de la imagen porque es más detallista (cf. 4, 26-29; Mt 11, 16-19; Lc 15, 4-7.8-10). Describe hechos de la vida diaria que pasan con frecuencia, y reta al oyente a que se decida a partir de su experiencia.

Mientras la parábola en sentido estricto describe un suceso típico o normal, la *narración parabólica* narra un caso concreto que interesa (cf., por ejemplo, Lc 15, 11-32). La narración se hace en pasado, al contrario que la parábola en sentido estricto. Desde Jülicher, es decisiva la suposición de que la

imagen y el contenido de una parábola, o de una narración parabólica, coinciden en un punto (*tertium comparationis*), que la exégesis ha de averiguar. El problema que plantea este axioma interpretativo es que normalmente las parábolas y narraciones parabólicas pueden interpretarse desde distintos ángulos, es decir, no hay un solo punto de vista, sino varios.

Próxima a la parábola está la *narración de ejemplos* (cf. Lc 10, 30-37), pero le falta el elemento figurativo. Un comportamiento ejemplar no se describe mediante un ropaje figurativo, sino objetiva, y por eso mismo, directamente.

La *alegoría* se ha desarrollado a partir de la metáfora. En ella hay más de un punto de comparación entre la imagen y la realidad (es una metáfora continuada). La imagen se esboza a partir de la realidad, de manera que la imagen deja entrever rupturas y tensiones (cf. Mc 4, 13-20; Mt 13, 36-43). La diferencia entre la parábola y la narración parabólica, por un lado, y la alegoría por otro, estriba, según Bultmann, en que la parábola y la narración parabólica exigen trasladar un juicio (adquirido en un material neutral) a otro terreno discutible. En la alegoría no se trata de emitir un juicio, sino del ropaje misterioso o fantástico de lo que se quiere decir, que puede estar al servicio de la profecía o de otros fines[13].

Más allá de Jülicher y Bultmann, hoy es frecuente distinguir entre alegoría, alegoresis y alegorización. La alegoría es una forma literaria; la alegoresis, un proceso de interpretación (cf. Mc 4, 13-20); y la alegorización, la interpretación secundaria de un texto figurativo[14].

J. Jeremias, en su influyente libro sobre las parábolas, distinguió tres «Sitz im Leben» (Jesús, la comunidad y los evangelios) e intentó reconstruir sobre todo el estrato más antiguo de la *ipsissima vox* de Jesús, que contiene (en contra de C. H. Dodd), no una escatología «realizada», sino «en proceso de

13. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 214.
14. Cf. H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese*, 52, 92.

realización»[15]. E. Linnemann, siguiendo a su maestro E. Fuchs, investigó la situación original de las parábolas e intentó poner de relieve el «contraste» entre el juicio del narrador y el de los oyentes[16]. En este caso, las parábolas se consideran un «hecho lingüístico»[17] que impulsa al destinatario a cambiar de vida. G. Eichholz dice también que en la proclamación de una parábola se evidencia un «acontecimiento»[18], a saber, que Dios se anticipa siempre con su acción, que invita al hombre a actuar. El oyente pasa entonces de ser un simple espectador a participar, tanto más, cuanto que «la parábola, igual que un juego»[19] admite que se la interprete con diversos papeles y escenas, que reflejen también la historia del oyente.

Esta dirección interpretativa la ha desarrollado D. O. Via, porque ve en las parábolas «objetos estéticos, auténticas obras de arte»[20], cuya estructura es más clara si se compara con los dramas antiguos (comedia, tragedia). Frente a esto, pierde importancia la cuestión histórica de la situación y la intención del predicador de parábolas así como la de las comunidades como transmisoras: a la cuestión de la estructura sincrónica, Via añade otra sobre las posibilidades de comprensión de la existencia humana que se abren a partir de las parábolas.

La investigación americana defiende junto a la interpretación analítica estructural de la parábola, sobre todo, la metafórica. Así, R. W. Funk subraya la apertura de las parábolas; distingue entre la función ilustrativa (comparativa) y la creativa (metafórica) del lenguaje analógico, ante la cual cualquier «interpretación histórica» parece una mutilación. La metáfora no admite ni un *tertium comparationis*, ni una fijación conceptual, sino que introduce al oyente en la parábola como un participante más de la parábola mientras mantiene y revela, al mismo tiempo, el

15. Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 42.
16. Cf. E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, 35.
17. Cf. *ibid.*, 38.
18. Cf. G. Eichholz, *Gleichnisse*, 20.
19. Cf. G. Eichholz, *Das Gleichnis als Spiel*: EvTh 21 (1961) 309-326.
20. D. O. Via, *Gleichnisse Jesu*, 71.

misterio de Dios. También J. D. Crossan entiende las parábolas como retos y como metáforas sugerentes. No tienen una concepción lineal del tiempo, sino que, al contrario, se caracterizan porque en ellas «advent» (venida), «reversal» (retorno) y «action» (acción) concuerdan entre sí[21]. A partir de esto, la tradición parabólica neotestamentaria se clasifica claramente, y el concepto fundamental de la interpretación, más que fundado en el texto, está dentro de él. La distinción entre el sentido enunciativo y el metafórico del mensaje de la parábola sigue siendo un problema abierto. H. Weder piensa que se puede reconstruir el núcleo histórico de las parábolas de Jesús y entender su significado «partiendo de la esencia de la metáfora». Junto con E. Jüngel define la metáfora como «un barrunto del Espíritu, en el que él se anticipa valientemente a las posibilidades de la realidad y en la que confirma su historia de antemano»[22]. Las parábolas son, pues, una especie de barrunto del Espíritu de Jesús; en ellas, la proximidad del reino de Dios al mundo como anticipación de lo posible se convierte en palabras y por eso mismo también en realidad. En las parábolas se refuerza la ventaja verbal del que habla sobre el que oye, que se transformará en acto de conocimiento. Además, las metáforas pueden entenderse como la expresión verbal del amor de Jesús a los hombres. W. Harnisch resalta también el carácter anticipatorio de las parábolas de Jesús: «La parábola es una ficción narrativa. La estructura de esta ficción depende de un entramado de acción, de carácter escénico, en tres actos y de una constelación de personajes organizada conforme al modelo de un triángulo dramático»[23]. Las parábolas reflejan y relacionan lo cotidiano y lo inaudito de una forma original. La metáfora convierte lo real en posible, y hace que el acto de conocimiento de los oyentes tenga nuevas perspectivas. La insistencia en el carácter meta-

21. Cf. J. D. Crossan, *In Parables*, 37-52 (parábolas de venida), 53-78 (parábolas de retorno), 79-120 (parábolas de acción).
22. Cf. H. Weder, *Gleichnisse Jesu*, 92.
23. W. Harnisch, *Las parábolas de Jesús*, 270.

fórico toma en serio la forma lingüística y la fuerza de las parábolas de Jesús que abre a nuevas realidades. La escasa valoración de la situación en que surgen las parábolas lleva a deshistorizarlas; los intérpretes convierten su fuerza lingüística en un juego de palabras.

Si se pone también y con razón en entredicho el «tertium comparationis», propuesto por Jülicher, en la tradición de las narraciones, entonces habrá que estudiar el contexto histórico y proponer una interpretación teológica en consonancia con él.

b) *Ejercicio*

Analizar e interpretar Mc 4, 30-32 (par Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19 [ThEv 20]).

La parábola del grano de mostaza aparece en Marcos y en Q. La forma originaria de la tradición de la fuente de los *logia*, parece que la ha conservado Lucas porque en él faltan los versículos de Mc 4, 31b.32a que acentúan el contraste[24]. Otra particularidad de la redacción Q es que habla expresamente de un hombre que echa el grano de mostaza en su campo, subrayando que crece hasta convertirse en un árbol, en cuyas ramas pueden anidar los pájaros. La cita mixta, al final de la parábola, tiene, como en Marcos, resonancias de Dan 4, 12.21; Ez 31, 6; Sal 103, 12 (LXX). Puede ponerse en duda la originalidad del doble interrogante al principio de la parábola en Lucas (cf. Lc 18, 3a), pero la semejanza con Marcos insinúa que, en Q, la parábola fue transmitida, desde el principio, con un doble interrogante que hace de introducción.

Parece en Mc 4, 30-32 no hay adiciones redaccionales, y por tanto Marcos debió encontrar así la parábola. Mateo ofrece una forma mixta entre Marcos y Q; la introducción en el v. 31a

24. Cf. para el análisis de conjunto, H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), 1971, 99ss. Sin embargo F. Kogler, *Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung* (FzB 59), 1988, cree que la parábola del grano de mostaza hay que interpretarla en conexión con la teoría del Deuteromarcos.

es redaccional (cf. Mt 13, 24). El evangelio de Tomás presupone la tradición de Mateo (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) y ofrece claramente rasgos secundarios: la pregunta de los discípulos al principio, el campo que hay que preparar, el arbusto de mostaza como refugio para los pájaros, supresión de las reminiscencias del antiguo testamento.

Al interpretar la parábola hay que distinguir entre Marcos y la redacción Q. En el texto de Marcos se pone claramente el acento en el contraste entre μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, y μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων. Se trata de una *parábola de contraste*, donde el concepto de «parábola», empleado hasta ahora indistintamente, ha de delimitarse aún en conformidad con la historia de las formas. Puesto que Mc 4, 30-32 describe un proceso que se repite regularmente, y «se recurre a la autoridad de lo generalmente conocido y reconocido»[25] para que el oyente lo acepte, de acuerdo con la historia de las formas, a este texto hay que considerarlo parábola en sentido estricto.

En la redacción Q, la idea del contraste no es, ni con mucho, tan clara como en Marcos. El punto clave es el crecimiento del grano de mostaza hasta que se convierte en un árbol; por consiguiente, el acento se pone en la descripción del estado final (ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ). Las particularidades de la versión Q (un hombre planta el grano de mostaza en su jardín, al arbusto de mostaza se le denomina árbol) y el tiempo narrativo del aoristo indican que aquí, al contrario que en Marcos, se nos presenta un caso particular, y por lo tanto, conforme a la historia de las formas, puede decirse que es una *narración parabólica*.

Es difícil responder a la cuestión de qué redacción se ajusta más a la predicación de Jesús. Las dos versiones contienen quizás elementos secundarios (Q: el arbusto como árbol[26]; Marcos: acentuación del contraste en el v. 31b.32a), y la referencia al antiguo testamento se remonta a la comunidad anterior a

25. A. Jülicher, *Gleichnisreden Jesu*, 97.
26. Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 133.

Marcos o a la comunidad Q. Pero queda claro que Jesús, con la imagen del arbusto de mostaza, describe el presente y el futuro de ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Al insignificante comienzo del reino de Dios, a su presencia todavía imperceptible en milagros y parábolas, le corresponde un futuro extraordinario de la «basileia» en la gloria de Dios.

c) *Historias de milagros*

Bibliografía: Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 1970; Id., *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*, en Id. (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63), 1974, 174-193; Koch, D.-A., *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangelium* (BZNW 42), 1975; Léon-Dufour, X. (ed.), *Los milagros de Jesús en el nuevo testamento*, Madrid 1980; Petzke, G., *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das NT* (SCHNT 1), 1970; Schillebeeckx, E., *Interpretación de los milagros de Jesús*, en Id., *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 164-181; Schmithals, W., *Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Mk 4, 35-6, 6a* (BSt 59), 1970; Suhl, A. (ed.), *Der Wunderbegriff im Neuen Testament* (WdF 295), 1980; Theissen, G., *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), [5]1987; Wolter, M., *Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen*, en *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), 1992, 135-175.

Mientras M. Dibelius clasifica el género de las narraciones milagrosas en parte como paradigmas y en parte como novelas, para Bultmann es fundamental la distinción, ya citada, entre «milagros de curación» y «de la naturaleza». En la expulsión de los demonios (exorcismos) demuestra Bultmann[27] la típica construcción de una curación milagrosa:

1. En la exposición se describe la gravedad de la enfermedad (su duración y peligrosidad, los inútiles intentos de los médicos), para resaltar de esta manera la grandeza de los milagros de Jesús.

2. Sigue a continuación el encuentro del taumaturgo con el demonio, en el que el demonio debe reconocer el poder superior del Hijo de Dios.

27. Cf. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 224, 236ss.

3. Luego, se le ordena al demonio que abandone al enfermo. En las expulsiones de demonios la curación nunca se realiza a través del tacto; sólo mediante una orden.

4. El demonio muestra por última vez su poder al salir del enfermo. Con frecuencia da un gran grito y zarandea violentamente al enfermo. También puede mostrarse que el milagro se ha producido, de modo que el que era paralítico tome su camilla y se vaya a su casa.

5. Al final se describe la impresión que la curación produce en los espectadores. Los presentes se asombran, ensalzan el poder del taumaturgo, y aseguran que nunca han visto una cosa igual (Bultmann: aclamación; Dibelius: coro final).

La discusión moderna sobre los relatos primitivos de milagros va por caminos similares a los que ya conocemos sobre la interpretación de las parábolas[28]. Por un lado, se continúa con la cuestión histórico-formal; es lo que hace G. Theissen, quien mediante un análisis sincrónico, distingue más claramente los motivos que estructuran las narraciones milagrosas; y luego, con un análisis diacrónico estudia cada motivo particular (llegada del taumaturgo, la fe, el mandato de guardarlo en secreto), determinando su origen histórico-formal (por ejemplo, todas las órdenes de guardar el secreto, en Marcos, son tradicionales; las demás, por el contrario, son redaccionales); finalmente, con un tratamiento funcional, las narraciones milagrosas son calificadas de «acciones simbólicas»[29]. Al planteamiento histórico-formal se unen aquí aspectos sociológicos y lingüísticos. Así interpreta W. Schmithals, en dos artículos, las narraciones milagrosas neotestamentarias desde el punto de vista hermenéutico: se trata, sólo aparentemente, de acontecimientos de la vida de Jesús; en realidad son una llamada a «apoyar la fe en Cristo en los relatos milagrosos, y no a esperar milagros por la fe en él»[30]. Si se

28. Sobre la discusión, cf. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu in der neueren Exegese* (Theologische Berichte 5), ed. J. Pfammatter-F. Burger, 1976, 71-105.

29. Cf. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 229ss.

30. W. Schmithals, *Wunder und Glaube*, 96.

consideran las narraciones milagrosas como productos teológicos artificiales[31], parece improcedente preguntarse por su primitivo «Sitz im Leben»; se trataría una interpretación teológica próxima a la alegorización, que apenas permite distinguir los diversos motivos de las narraciones milagrosas neotestamentarias, ni su planteamiento histórico-formal.

Para comprender las narraciones milagrosas del nuevo testamento sigue siendo importante la clasificación histórico-religiosa. G. Petzke ha estudiado la *Vita Apollonii* de Filóstrato y ha demostrado que hay una evolución paralela entre la tradición de los milagros del helenismo y los del nuevo testamento. Aun cuando el autor no pretende impugnar la singularidad de la tradición de los milagros en el nuevo testamento, afirma que el tema de la fe en los milagros es un fenómeno general en la antigüedad[32], cuya configuración concreta no puede decirnos nada sobre el fundamento histórico. G. Schille sigue con el planteamiento de la historia de las tradiciones[33], al intentar explicar la primacía histórico-formal de la narración (al contrario que en el caso de los dichos del Señor o la transmisión del Credo) sobre la base de la tradición primitiva de los milagros, y ésta última como un género literario misional, como una leyenda misional.

Aunque en los trabajos mencionados se ha utilizado, en pequeña medida, el planteamiento histórico-redaccional, las investigaciones más modernas se ocupan sobre todo de la interpretación de las narraciones milagrosas en el evangelio de Marcos. Después de K. Tagawa y de la obra fundamental de K. Kertelge, D.-A. Koch es quien más ha estudiado esta cuestión.

31. W. Schmithals, *Die Heilung des Epileptischen (Mk 9, 14-29)*: ThViat 13 (1975-1976) 232.

32. A este fenómeno pertenecen también relatos de milagros de los profetas del antiguo testamento, por ejemplo, 2 Re 4, 8-37 (resurrección de muertos), 2 Re 4, 42-44 (multiplicación de panes), 2 Re 5, 1-27 (Naamán es curado de la lepra).

33. Cf. G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus* (AzTh 29), 1967.

Según ellos hay, en conexión con el secreto mesiánico, dos tendencias antagónicas sobre la interpretación de los milagros en Marcos, «la crítica restrictiva y la crítica positiva»[34]. No hay ninguna distancia entre la cristología de los milagros y la cristología de la cruz; lo que sucede, más bien, es que la dignidad del Hijo de Dios taumaturgo se sitúa bajo la reserva de la cruz y de la resurrección y así resulta ser un testimonio de fe.

d) *Ejercicio*

Análisis e interpretación de Mc 7, 31-37.

El relato de la curación del sordomudo[35] se encuentra solamente en Marcos. Es posible que Mateo lo conociera, pero en el capítulo 15, 29-31 lo transformó en un relato resumido sobre las curaciones de Jesús.

La complicada descripción de la ruta del viaje, en el v. 31, se remonta a Marcos, pues en ella se nombran lugares que ya se habían nombrado antes en el evangelio (cf. Mc 3, 8; 5, 20; 7, 24). Originariamente, la perícopa carecía de indicaciones de lugar y de tiempo, como puede verse en el comienzo actual del v. 32 (καὶ φέρουσιν). A la redacción de Marcos hay que atribuir también el v. 36. La prohibición que aquí se hace no sólo interrumpe el relato, sino que se opone a la tendencia a la aclamación del v. 37, donde se alaba y pondera al taumaturgo. Además, el v. 36 contiene vocabulario de Marcos: διαστέλλεσθαι (cf. Mc 5, 43; 9, 9), κηρύσσειν (cf. Mc 1, 4.7.14. 38.45; 3, 14; 5, 20; 6, 12; 13, 10). El relato primitivo abarca, pues, los v. 32-35.37, cuyo centro lo ocupa el relato de la curación del sordomudo. La exposición del v. 32 es lacónica: a la llegada del taumaturgo, siguen la llegada de la multitud, la descripción de la enfermedad y la petición de curación. El proceso de la curación comienza apartando al enfermo de la multitud (v. 33a). La misma curación comprende tocar al enfermo, aplicarle un

34. D.-A., Koch, *Bedeutung der Wundererzählungen*, 189.

35. Cf. para el análisis, K. Kertelge, *Wunder Jesu im Markusevangelium*, 157-161.

fármaco (la saliva) y pronunciar una palabra, que obra el milagro (v. 33b.34). En el v. 35 se constata el éxito del milagro, y la aclamación se incluye, consecuentemente, en el v. 37. Con la afirmación καλῶς πάντα πεποίηκεν, se relaciona con Gén 1, 31. De acuerdo con la historia de las formas, en Marcos 7, 31-37 hay una curación milagrosa estilísticamente correcta, cuyo acento recae en la presentación del fármaco. Hay que recordar a Mc 8, 22-26, como paralelo más próximo.

La detallada descripción del proceso curativo sitúa la perícopa muy cerca de las narraciones milagrosas helenísticas. En ellas la imposición de manos, la saliva y las palabras taumatúrgicas son también métodos curativos. Tácito cuenta que, en Alejandría, un enfermo rogó a Vespasiano que tocara sus ojos ciegos con su saliva[36]. También levantar la mirada al cielo y suspirar tienen paralelos en el mundo helenístico. Así aparece en la llamada «Liturgia de Mitra», editada por A. Dieterich[37]: «Toma aliento de los rayos, aspirando tres veces lo más fuerte que puedas» (p. 6, líneas 4s); «Levanta tu mirada fijamente y déjate penetrar por el aliento del espíritu divino» (p. 10, líneas 23s). «De estos textos se deduce que 'suspirar' pertenece a la técnica místico-mágica. La mirada y la respiración profunda —que los hombres llaman suspiro— son medios para conseguir fuerza»[38]. Al final de otra oración mágica, se lee: «Arroja incienso al fuego, suspira (ἀναστενάξας) y baja hacia atrás (desde el tejado)...»[39]. Finalmente, los lectores griegos pudieron considerar una palabra desconocida y mágica, la aramea ἐφφαθά, utilizada a modo de fórmula.

Marcos sitúa la curación del sordomudo al final del viaje por el país de los gentiles, descrito en 7, 24 y 7, 31. Las indicaciones redaccionales del v. 31 sobre el lugar aclaran que la curación milagrosa debió tener lugar en la Decápolis, con lo que Jesús, lo mismo que en 7, 24-30, cura a un pagano. Por

36. Cf. Tácito, *Hist.* IV, 81, 1-3. Cf. los paralelos del ámbito judío en Billerbeck II, 15ss.

37. A. Dieterich, *Mithrasliturgie*, ^{3}1923 (= 1966).

38. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 82s.

39. Gran papiro mágico de París Z.2492; citado según M. Dibelius, *Formgeschichte*, 82.

consiguiente, la aclamación del v. 37 no la hacen judíos sino paganos. También ellos alaban y ensalzan la actividad taumatúrgica de Jesús porque el v. 37b dice muy claramente que la aclamación no fue sólo por este milagro. El v. 36 (redaccional) hay que atribuirlo al «secreto mesiánico» de Marcos. Según esto, la vida de Jesús se caracteriza por la dialéctica entre la mesianidad manifiesta y la mesianidad oculta. Los milagros rompen ya el secreto, pero el punto crucial es realmente la resurrección, a partir de la cual Jesús comienza a ser anunciado públicamente por los discípulos como el Cristo (cf. Mc 9, 9).

e) *Trabajo*

Analizar según los criterios de la historia de las formas: Mc 4, 1-9; 12, 13-17; Lc 1, 67-79; 2, 41-52; 10, 25-37; Mt 9, 1-8 par; 15, 21-28 par; 18, 12-14 par.

6. *La forma literaria «evangelio»*

Bibliografía: Bornkamm, G., *Die Evangelien-formgeschichtlich*, en RGG[3] II, 749, 753; Dormeyer, D.-Frankemölle, H., *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff* (ANRW II 25.2), 1984, 1543-1704; Hengel, M., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, ²1984; Latourelle, R., *Indole específica del género literario «evangelio»*, en *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca ³1992, 111-113; Lührmann, D., *Biographie des Gerechten als Evangelium* (WuD 14), 1976, 25-50; Marxsen, W., *El evangelista Marcos. Estudios sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca 1981; Robinson, J. M.-Köster, H., *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971; Roloff, J., *Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung* (EvTh29), 1969, 73-93; Schmidt, K. L., *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en Id., *Neues Testament – Judentum – Kirche* (TB 69), 1981, 37-130; Talbert, C. H., *What is a Gospel?*, 1977; Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 269-275.

Se admite, generalmente, que Marcos, como autor del evangelio más antiguo, es el creador de la forma literaria «evangelio». Así pues, el «evangelio» es un género genuinamente cris-

tiano. Lo que se discute es cómo se relacionan los cuatro evangelios entre sí. ¿Se le puede negar al evangelio de Marcos la tendencia a la «secuencia histórica» que caracteriza a los otros?[40]. O ¿hay que colocarlo, no sólo por su contenido, sino también por su forma, entre los otros dos sinópticos y el evangelio de Juan (como un testimonio de la gloria del Revelador en el mundo)? ¿o entre el «historiador» Lucas, que completó su evangelio con los Hechos de los apóstoles, y los restantes evangelistas?[41]. Sin embargo, deberá constatarse más exactamente que la forma del evangelio en los sinópticos ha sido siempre una e idéntica, a pesar de las diferencias formales y de contenido, y ésta configura también, en general, el planteamiento del evangelio de Juan (a pesar de que salta a la vista que se ha desarrollado de forma incompleta). El que la palabra «evangelio» se empezara a aplicar a los escritos evangélicos en la época posneotestamentaria[42], indica de por sí la existencia de una estructura básica común. Ya en las colecciones presinópticas y en las tradiciones particulares hay datos cronológicos y geográficos que fueron tomados y reelaborados por los evangelistas[43]. Sin embargo, antes de Marcos no se conoce ninguna estructura cronológica ni geográfica de la vida de Jesús; tampoco puede inferirse ni de los discursos de los Hechos de los apóstoles (cf., por ejemplo, 10, 37-41; 13, 23-31) ni de la tradición del kerigma, por muchos datos «históricos» particulares que éste contenga[44] (cf., por ejemplo, 1 Cor 11, 23-25; 15, 3-7). Los evangelistas no escribieron tampoco simples «his-

40. Así W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, 199ss.

41. Así Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 423.

42. Así en primer lugar Ireneo, *Haer.* IV, 20, 6; Clemente de Alejandría, *Strom.* I, 136, 1; *Diogn.* 11, 6. En Mc 1, 1, «Comienzo del evangelio de Jesucristo», el genitivo (εὐαγγελίου) es presumiblemente un genitivo subjetivo que se refiere al comienzo de la predicación de Jesús que tuvo lugar con la aparición de Juan el Bautista, y no el título del libro.

43. Cf. J. Roloff, *Das Kerigma und der irdische Jesus*, 270s.

44. Contra C. H. Dodd, *The Frame Work of the Gospel Narrative*: NTS 2 (1954) 1-11.

torias de la pasión con una introducción detallada»[45], sino que incorporaron una gran cantidad de unidades de tradiciones dispares en un amplio marco evangélico, organizado tanto temporalmente (desde el principio hasta el final de la aparición de Jesús) como geográficamente (Galilea y Jerusalén).

La cuestión sobre cómo se ha de denominar, por su contenido, la forma del evangelio, va inseparablemente unida a su localización histórico-religiosa. A su derivación de la «exposición de la historia judía del antiguo testamento», especialmente de sus «secciones biográficas»[46], se opone frontalmente el hecho de que los evangelistas no presentan a Jesús ni como «Moisés redivivo», ni como rey davídico, por muchos que sean los motivos judíos del antiguo testamento que se encuentren en las tradiciones particulares. Lo mismo cabe decir sobre el intento de derivarla de las «biografías proféticas» veterotestamentarias[47]. El recurso a la tradición de sentencias rabínicas vale en parte para la colección de los *logia*, pero no aclara precisamente el marco temporal y geográfico de la aparición de Jesús[48]. En cambio, se encuentran paralelos próximos en las biografías de los taumaturgos y héroes populares (aretalogías)[49]. Coincidiendo en la pretensión no literaria (excepción: Lc 1, 1-4), los evangelios del nuevo testamento pueden denominarse, siguiendo a K. L. Schmidt, «libros populares de culto»[50]; ellos reúnen textos particulares, originariamente sueltos, o perícopas y series de palabras de la tradición de Jesús, unidos por el contenido kerigmático y redactados bajo una forma común, lo más cercana posible al concepto de «biografía» del mundo helénico y a las exigencias de las comunidades cristiano-paganas desde la se-

45. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892) (TB 2), [4]1969, 60a.

46. M. Hengel, *Zur urchristliche Geschichtsschreibung*, 33.

47. Cf. K. Baltzer, *Die Biographie der Propheten*, 1975

48. Cf. además, J. M. Robinson, *Entwicklungslinien*, 67-106.

49. Cf. H. Köster, *Introducción al NT*, 182-186, 498.

50. K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, 118.

gunda mitad del siglo I hasta comienzos del siglo II (el evangelio de Juan y los evangelios no canónicos han de situarse relativamente tarde).

7. *Historia de las formas fuera de los evangelios*

Bibliografía: Beutler, J., *Literarische Gattungen im Johannesevangelium* (ANRW II 25.3), 1985, 2507-2568; Conzelmann, H., *Was glaubte die frühe Christenheit?*, en Id., *Theologie als Schriftauslegung* (BEvTh 65), 1974, 106-119; Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (StUNT 5), 1967; Dibelius, M., *Zur Formgeschichte des Neuen Testaments (ausserhalb der Evangelien)*: ThR NF 3 (1931) 207-242; Gielen, M., *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*, 1992; Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im NT* (WUNT 7), 1964; Kramer, W., *Christos-Kyrios-Gottessohn* (AThANT 44), 1963; Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit* (TB 26), (1903) ²1966; Vögtle, A., *Die Tugend- und Lasterkathaloge im NT* (NTA 16, 4-5), 1936; Wengst, K., *Christologische Formen und Lieder der Urchristentums* (StNT 7), 1972; Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkathaloge im NT* (BZNW 25), 1959.

Las comunidades cristianas primitivas manifestaron su fe en el significado salvífico de la cruz y de la resurrección de Jesucristo, con cantos, himnos y credos. Estas formas penetraron sobre todo en las cartas del nuevo testamento y proporcionaron referencias importantes sobre la vida litúrgica de las primitivas comunidades.

Ya en 1903 A. Seeberg intenta reconstruir un *catecismo* cristiano primitivo, que debería incluir no sólo una «fórmula de fe», sino también la doctrina de los dos caminos (cf. *Didajé*, 1-6), el bautismo, el Espíritu santo, el Padrenuestro y otros dichos tradicionales: una tesis que fracasa ante la diversidad del depósito de la tradición. Los trabajos más recientes parten también de unidades tradicionales. H. Conzelmann, basándose en Rom 10, 9, distingue, dentro de la *primitiva tradición de la profesión de fe*, entre «homología» y «credo». Las fórmulas introducidas con ὁμολογεῖν confiesan, por lo tanto, que Jesús es el Kyrios, mientras que en las tradiciones que comienzan con

πιστεύειν, ocupa el centro la resurrección de Jesús de entre los muertos y, con ello, la obra salvífica. W. Kramer sustituyó la expresión «credo» por el concepto «fórmula de fe» (cf., por ejemplo, 1 Cor 15, 3b-5), sin que esta clasificación haya podido lograr un asentimiento unánime. Las fórmulas cristológicas son muy distintas en forma y contenido, además de que en ellas hay que suponer distintos «Sitze im Leben».

Junto a las citadas tradiciones prepaulinas en 1 Cor 15, 3b-5 y Rom 10, 9, hay que considerar también las importantes tradiciones confesionales del *corpus paulinum*, sobre todo el resumen de la predicación misionera primitiva en 1 Tes 1, 9s, y las *tradiciones bautismales prepaulinas* en 1 Cor 1, 30; 6, 11; Gál 3, 26-28; Rom 1, 3b-4a; 3, 25; 4, 25; 6, 3s[51].

Los *himnos* neotestamentarios son un género propio, que se distingue por su construcción estrófica y por su métrica. Desde E. Lohmeyer, el centro de la investigación de los himnos cristianos primitivos lo ocupa sobre todo el himno de la Carta a los filipenses (Flp 2, 6-11). Otros himnos: Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16; 1 Pe 3, 21-25.

Los *cantos* aparecieron también muy pronto en el cristianismo primitivo (cf. 1 Cor 14, 26; Col 3, 16; Hech 16, 25), pero sólo nos han llegado en parte y, por consiguiente, son difíciles de entender desde la perspectiva de la historia de las formas. Junto a los dos cantos incluidos en los evangelios (Lc 1, 46-55 [Magnificat]; Lc 1, 68-79 [Benedictus]), la investigación considera naturalmente las tradiciones hímnicas como cantos entonados en la liturgia: Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1 Pe 1, 18-21; 2, 21-25; 3, 18-22; Heb 5, 7-10; Ef 1, 3-14.

Partiendo de que en las profesiones de fe, en los himnos y en los cantos se trata de primitivas tradiciones cristianas que conocieron los autores neotestamentarios, y que hay que reconstruir a partir de su contexto actual, se impone la tarea de elaborar un método seguro para reconstruirlas.

51. Cf. además, U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (GTA 24), [2]1986.

A este respecto cabe enumerar siete criterios, que indican la existencia de tradiciones litúrgicas:

1. Fórmulas de citación (1 Cor 11, 23a; 15, 3a).
2. Estilo participial (Rom 1, 3b-4a; 3, 25).
3. Empleo de relativos (Rom 3, 25; 4, 25).
4. *Parallelismus membrorum* (Rom 1, 3b-4a).
5. Vocabulario raro o peculiar (Rom 1, 3b-4a; 3, 25).
6. Construcción estrófica (Flp 2, 6-11).
7. Concepción teológica específica (Rom 1, 3b-4a).

Si varios de estos criterios se encuentran en un texto, puede concluirse con gran seguridad que pertenecen a un material estereotipado de la tradición. Aun cuando la delimitación, la reconstrucción y la determinación de la forma sean necesariamente distintas, estos criterios nos ponen en la mano, a pesar de todo, instrumentos suficientes.

Los *catálogos neotestamentarios de virtudes y vicios* (cf. Gál 5, 19-23; Col 3, 5-14) representan un género propio, que encuentra instructivos paralelos en la ética judía (cf. 1QS IV, 2-14), pero, sobre todo, en la ética helenista (filosofía cínico-estoica popular). Los catálogos proceden de la tradición parenética; no van dirigidos primariamente a las actuales situaciones de la comunidad, sino que fundamentalmente definen el bien y el mal; invitan a no actuar equivocadamente e impulsan a hacer el bien. También las *tablas de deberes domésticos* (*Haustafeln*) neotestamentarios (especialmente Col 3, 18–4, 1; Ef 5, 22–6, 9) se remontan a fórmulas anteriores de fuera del cristianismo (ante todo, a los estoicos), que se dirigen a grupos concretos de la comunidad para amonestarlos.

8. *Crítica de la historia de las formas*

Desde los comienzos de la historia de las formas, se han criticado duramente sus presupuestos, su metodología y sus resultados. La investigación anglosajona no quiso adherirse a las

conclusiones históricas radicales de Bultmann y prefirió aplicar los criterios histórico-formales sólo en un contexto estético[52].

En la investigación actual se discute, sobre todo, la relación existente entre la tradición oral y la tradición escrita. La exégesis escandinava, sin embargo, sitúa paralelamente la predicación de Jesús y la tradición oral estable del rabinismo, y desde aquí hace hincapié en la continuidad, sin interrupciones, entre Jesús y la tradición de la comunidad[53]; también subraya la importancia del proceso de composición por escrito a que fue sometida la tradición de Jesús en la redacción de los evangelios.

Esto nos hace ver que la tradición evoluciona discontinuamente, porque al introducir una narración en un contexto escrito que no existía anteriormente, es preciso introducir acomodaciones y cambios para dar forma al texto —una tesis que hay que aplicar, naturalmente, a los distintos niveles de la tradición oral, y que todavía no explica dónde está lo peculiar de esta tradición que la distingue de la tradición escrita—. Sin embargo, la crítica tan variada muestra que hay que cuestionar críticamente la presentación histórico-formal que hacen Bultmann y Dibelius, que además, por su terminología y concepcón tan dispares, no puede pretender constituirse en norma de la exégesis neotestamentaria. Sobre todo hay que cuestionar los axiomas siguientes:

1. Mientras M. Dibelius considera la predicación (que no define más detalladamente) de la comunidad primitiva cristiana

52. Cf. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, London ²1935; R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, London 1935; E. B. Redlich, *Form Criticism, its Value and Limitations*, London 1939; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in the New Testament Preaching* (MSSNTS 27), 1974.

53. Cf. H. Riesenfeld, *The Gospel Traditions and its Beginnings. A Study in the Limits of «Formgeschichte»*, London 1957; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (ASNU 22), Uppsala ²1964; similarmenre, R. Riesner, *Jesus als Lehrer*. Para una crítica fundamental a las propuestas de historia de las formas de M. Dibelius y R. Bultmann, cf. además G. Schille, *Der Mangel einer kritischen Geschichtsbildes in der neutestamentlichen Formgeschichte*: ThLZ 88 (1963) 491-502 (Schille parte de la originalidad de la tradición de los relatos frente al material de los dichos); W. Schmithals, *Kritik der Formkritik*: ZThK 77 (1980) 149-185; K. Haacker, *Leistung und Grenzen der Formkritik* (ThBei 12), 1981, 53-71.

como el seno materno para el desarrollo de las formas primitivas cristianas, Bultmann presupone una imagen «primitiva» de Jesús sobre la que apenas da detalles, que no se corresponde, ni histórica ni teológicamente, con su tiempo, y de la que no pueden deducirse juicios, ni histórico-formales, ni simplemente históricos. Esto supone que entre Jesús y la comunidad primitiva hay una discontinuidad radical, y que las declaraciones de continuidad, implícitas en la tradición evangélica, son propias de la comunidad. No hay duda de que, en una apreciación diferente de las posibilidades de reconstruir la predicación del Jesús histórico, deban modificarse también los juicios históricos de este esquema histórico-formal.

2. El axioma fundamental de la historia de las formas es la suposición de la existencia originaria de una «forma pura»[54]. Según esto, la unidad de tradición que más se corresponde con la forma normal exigida por un género es más antigua que una forma que se aparte de los rasgos típicos de un género. Al comienzo de la tradición está, por consiguiente, la «forma pura», que va cambiando en el curso de la transmisión debido a elementos atípicos del género. Además de lo problemático que resulta identificar «secundario» con «no histórico», a esta visión ideal de la transmisión de las tradiciones primitivas cristianas se opone el hecho de que ya no es posible reconstruir muchas narraciones en su «forma pura»; hay que concluir, pues, que al principio de la tradición había ya una «forma mixta».

Ejemplo: En el caso de Mc 7, 24-30 se afirma tanto el carácter original de la narración milagrosa, como la del diálogo sobre la fe[55]. Esa concepción de la «forma pura» está aquí fuera de sitio, porque el modelo de Marcos es una unidad cerrada concebida a propósito, en la que, sin el diálogo, sólo quedarían fragmentos de una narración milagrosa y, sin la narración milagrosa, sólo restos de un diálogo. Los

54. Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 57; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 7.

55. Mientras E. Lohmeyer cree que el milagro aparece secundariamente en el diálogo (*Das Evangelium des Markus*, 145), K. Kertelge (*Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 152) defiende la originalidad del milagro.

correspondientes elementos particulares no podrían existir, en absoluto, independientemente; es decir, que al principio de este texto no existía la «forma pura», sino una forma en la que el diálogo y el relato milagroso ya en los comienzos estaban mutuamente relacionados.

3. Una crítica especial merece la respuesta global a la cuestión del «Sitz im Leben» de una perícopa o de una sentencia. En general no se puede obtener el «Sitz im Leben» sólo a partir del género, sino que en cada unidad de tradición ha de determinarse por separado, siguiendo el análisis de la historia de las formas. Por ejemplo, no basta con atribuir una discusión a la comunidad, ateniéndose simplemente al concepto del género apologético, sin tener en cuenta las referencias de la forma presente y concreta de la discusión.

A pesar de estos y otros interrogantes, la historia de las formas sigue siendo un método imprescindible para la exégesis de los sinópticos. Con todo, hay que reconsiderar sus axiomas, y sus resultados no deben utilizarse esquemáticamente. El *texto particular* es siempre el objeto del análisis histórico-formal, que hay que tomar en serio en su forma correspondiente. A ello puede contribuir la distinción, ya indicada (cf. *supra*, 95s), entre forma y género: mientras que el género, como tipo de texto, contiene *todos* los posibles elementos que integran la forma, el texto concreto (= forma) no dispone de todos los elementos que necesita el género.

7. Historia de las ideas y de los motivos

1. *Definición*

La historia de las ideas y de los motivos investiga el origen, la historia y el uso de las ideas y motivos que hay en un texto. Comparándolo con textos literarios independientes, hay que mostrar las conexiones teológicas y espirituales.

El motivo es un significado fijo al que puede recurrir un autor para expresar un hecho determinado.

El análisis del concepto tiene no sólo el objetivo de determinar el contenido seguro significado en un concepto, sino también su utilización concreta en el contexto. (Así, al analizar el concepto, las consideraciones diacrónicas y sincrónicas se complementan entre sí).

Este método se identifica a menudo con la «historia de la transmisión» (*Überlieferungsgeschichte*) o «historia de la tradición» (*Traditionsgeschichte*). A este respecto, en los libros de metodología, en las introducciones y en los comentarios la claridad terminológica y metodológica brilla por su ausencia, así que recomendamos no utilizar esas expresiones en nuestro contexto. Si por «historia de la tradición» se entiende el proceso de un texto en el nivel previo a la redacción, entonces pertenece al campo de la historia de las formas, que se ocupa, no sólo de la forma, sino también de la historia del texto. Pero si con la palabra «tradición» se quiere indicar no sólo un contenido significativo bien concreto, sino sobre todo un preciso grupo de transmisores con un

palpable interés por transmitir, entonces este paso metodológico quizás pudiera utilizarse en la exégesis del antiguo testamento, pero no en la del nuevo, porque la existencia de estos grupos de transmisores en la comunidad es sólo una hipótesis. También el término «historia de la transmisión» procede de la exégesis del antiguo testamento. Designa normalmente la formación de un texto en su fase de tradición oral, y también puede ser un nivel de trabajo en la «historia de las formas».

2. *Objetivo didáctico*

El estudiante tiene que saber que los textos neotestamentarios no han surgido en un «espacio vacío», sino dentro de los contextos religiosos e histórico-espirituales del antiguo testamento, del judaísmo antiguo y del helenismo. Hay que descubrir los conceptos y motivos que han pasado de estos campos al nuevo testamento y hay que aprovecharlos para comprender el texto dado.

3. *Ayudas para el trabajo*

Este paso es normalmente muy difícil para el estudiante porque presupone casi siempre conocimientos previos. Sin embargo, cabe hacer también importantes observaciones a quienes se inician en las tareas exegéticas en orden a la utilización adecuada de las ayudas de trabajo existentes. Junto a los comentarios usuales para la historia de las ideas y motivos, hay que señalar especialmente, como instrumentos de trabajo, los diccionarios del nuevo testamento enumerados en el capítulo segundo (*Diccionario exegético del nuevo testamento*; W. Bauer; *Theologisches Wörterbuch zum NT*). Además, el material judeo-rabínico para los paralelos se puede encontrar fácilmente en el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, de P. Billerbeck y la *Misná* (ed. Carlos del Valle, Salamanca 1997). Para la esfera judía y sobre todo para la helenística, son siempre valiosos los numerosos paralelos que menciona J. J. Wettstein en el aparato de su edición del nuevo testamento (*Novum Testamentum Graecum editionis receptae*

cum lectionibus variantibus I-II, 1962 [impresión de 1752]). Una buena ayuda la ofrece ahora el *Religionsgeschichtliche Textbuch zum Neuen Testament*, de R. Berger y C. Colpe (eds.), que contiene sobre todo textos paralelos del helenismo. Muy importantes para la historia de las ideas y motivos son las *Concordancias* (del NT, AT [LXX], Qumran, Josefo), que, además de la frecuencia de la palabra, explican también su empleo concreto en el contexto. Hay, además, numerosas y valiosas indicaciones en los numerosos documentos y referencias de los comentarios y de la literatura secundaria, en el margen de Nestle-Aland[27].

4. *Ejercicio*

Analizar la historia de los motivos en Mc 9, 18.

En Mc 9, 18 se subraya expresamente la impotencia de los discípulos para curar al niño epiléptico. Este detalle hace recordar el motivo del «aprendiz de brujo», que aparece por primera vez en 2 Re 4, 31. Aquí Guejazí, un discípulo de Eliseo, mandado por su maestro, no consigue resucitar a un niño muerto colocándole el bastón sobre el rostro. Sólo cuando Eliseo se ocupa del niño, recupera la vida.

También en la literatura helenística nos encontramos con el fracaso del aprendiz de brujo. En Luciano (*Philopseudes*, 36), se cuenta que un discípulo de un hombre santo recibió de su maestro la facultad de convertir estacas en hombres. En ausencia de su señor, convierte una estaca en hombre y le manda traer agua. Cuando la estaca trajera el agua, debería volver a su estado primitivo. Pero no obedece y sigue trayendo agua sin parar, hasta que se inunda toda la casa. Sólo el regreso del maestro hace posible la transformación y evita una catástrofe. J. W. von Goethe transformó esta narración en su poema «El aprendiz de brujo». En la literatura helenística, este motivo se encuentra también en Apuleyo (*Florida*, 19)[1].

1. Cf. también los textos en O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (RVV 8.1), 1909, 81-87.

El fracaso y la impotencia del discípulo hacen que aumente el poder milagroso del maestro: ésta es la función que el motivo del aprendiz de brujo tiene también en Mc 9, 18.

5. *Ejercicio*

Analizar históricamente el concepto τέκνα y κυνάριον en Mc 7, 27-28.

La narración de la curación de la hija de la sirofenicia, presenta dos particularidades: junto a la historia del centurión de Cafarnaúm, ofrece la única curación a distancia del nuevo testamento y es la única curación milagrosa en la que Jesús se deja convencer por una mujer pagana para que realice una curación a la que antes se había negado. Este convencimiento se produce en una conversación entre Jesús y la mujer pagana, en la que la confrontación entre τέκνα y κυνάριον desempeña un papel clave.

En τέκνα se fundamenta la autodenominación de los judíos como hijos o niños de Dios y, con ello, el menor rango de los paganos en la historia de la salvación. La denominación hijos de Dios, aplicada a los miembros de Israel, es frecuente en el antiguo testamento y en la literatura apócrifa (Dt 14, 1; 32, 5.19; Is 43, 6; SabSal 18, 4; SalSal 17, 27; Sib 3, 702), y servía para describir la relación especial entre Yahvé y su pueblo, así como para subrayar la primacía de Israel ante los otros pueblos. El rabí Aquiba († 135 d. C.), en referencia a Dt 14, 1, expresa así la conciencia que los israelitas tienen de su elección, fundada en su filiación: «Amados sean los israelitas, porque han sido llamados hijos de Dios. Se les ha anunciado como un amor especial de Dios, que hayan sido llamados hijos de Dios» (Abot 3, 14).

Τέκνα (ϑεοῦ) es, pues, en Mc 7, 27s un concepto positivo que se acuña para expresar a lo largo de los siglos la relación peculiar de Israel con Yahvé y su consiguiente posición privilegiada, y era especialmente apropiado para describir su preeminencia en el orden histórico-salvífico.

En el antiguo testamento y en el antiguo oriente, el perro era «la criatura más despreciable, más insolente y más miserable»[2]. Comparar a alguien con un perro equivalía a difamarlo (cf. 1 Sam 17, 43; Is 56, 10.11); ser comido por los perros en la calle, se consideraba un juicio especial de Dios (cf. 1 Re 14, 11; 16, 4; 21, 24); el perro era el símbolo por excelencia de la bajeza (cf. Ecl 9, 4; 1 Sam 24, 15; 2 Re 8, 13 y *passim*). Esta concepción negativa prosigue en el nuevo testamento; Lázaro, en su miseria, no puede alejar de sí ni siquiera a los perros de la calle (cf. Lc 16, 21); lo sagrado no se le debe echar a los perros, ni a los cerdos (cf. Mt 7, 6); y en 2 Pe 2, 22, κύων se utiliza para designar a los falsos maestros (quizás también en Flp 3, 2). El diminutivo κυνάριον se encuentra en el nuevo testamento sólo en Mc 7, 27s par. y con valor traslaticio. Se designa así al perro doméstico, que se admite en casa, en contraposición al perro callejero; sin embargo, también aquí κυνάριον tiene, en el fondo, el tono negativo de κύων.

Si se tiene en cuenta la historia fundamentalmente positiva del concepto τέκνα, y el uso prevalentemente negativo de κύων, es clara la mordacidad de la contraposición en Mc 7, 27. Los hijos amados por el padre, llenos de privilegios, no pueden compararse de ningún modo con la criatura miserable y despreciable de un perro. Por eso resulta más chocante la superación, aquí sólo esbozada, de este contraste aparentemente insuperable en Mc 7, 28. Justamente, cuando la mujer pagana reconoce la preeminencia histórico-salvífica de Israel y se remite a la bondad de Dios que se salta todas las barreras y está siempre dispuesto a ayudar, fuerza a Jesús a cambiar su punto de vista. Aunque τέκνα y κυνάριον en Mc 7, 27 contrastan fuertemente entre sí, el uso de la imagen por la sirofenicia en el v. 28 hace que se cambie claramente el acento: el motivo de las migajas de debajo de la mesa establece una unión positiva entre τέκνα y κυνάριον. Cierto que los paganos van detrás del pueblo elegido, pero participan de la abundancia de la salvación que le ha tocado en suerte a Israel.

2. Billerbeck I, 722.

6. *Trabajo*

Sirviéndose de los instrumentos de ayuda que hemos citado anteriormente, analizar el concepto εὐαγγέλιον teniendo como texto básico a Mc 1, 14s.

Analizar el concepto πνεῦμα, teniendo como base Rom 8, 22ss; 2 Cor 3, 17.

Analizar el motivo οἶκος en el evangelio de Marcos.

Analizar el motivo del número tres en el nuevo testamento (cf., por ejemplo, Mc 8, 31; 9, 5; Mt 5, 3-12.21-48; 1 Cor 13, 13; 1 Jn 5, 7).

8. La comparación histórico-religiosa

Bibliografía: Berger, K.-Colpe, C. (eds.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (TNT 1), 1987; Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, [6]1967; Burkert, W., *Antike Mysterien*, [2]1991; Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule* (FRLANT 60), 1961; Cumont, F., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, [7]1975; Lachs, S. T., *A Rabbinic Commentary on the NT (zu Mt, Mk, Lk)*, Hoboken-New York 1987; Müller, K., *Die religionsgeschichtliche Methode*: BZ 29 (1985) 161-192; Petzke, G., *Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten. Möglichkeiten und Grenzen des religionsgeschichtlichen Vergleiches*, en H. D. Betz-L. Schottroff (eds.), *Neues Testament und christliche Existenz. FS H. Braun*, 1973, 367-385; Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, [3]1927 (= 1980); Rudolph, K., *Die Gnosis* (UTB 1577), [3]1990; Weiss, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, [3]1964.

Para la comparación histórico-religiosa, son importantes, además, los libros indicados en el capítulo segundo sobre la historia del cristianismo primitivo y el mundo circundante del nuevo testamento. Sobre todo, en castellano, J. Leipoldt-W. Grundmann, *El mundo del nuevo testamento* II, Madrid 1973; R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1994.

1. *Definición*

La comparación histórico-religiosa pretende mostrar las analogías y las conexiones evolutivas entre los textos cristianos y las tradiciones similares del mundo religioso circundante (judaísmo antiguo, tradiciones paganas). Hay que tener en cuenta

los textos y los conceptos que muestran aspectos comparables (comparación fenomenológica), y hay que plantear la cuestión de las relaciones de dependencia.

2. *Objetivo didáctico*

La comparación histórico-religiosa debe señalar las coincidencias y diferencias concretas entre las tradiciones de rango similar, cristianas y no cristianas.

3. *Metodología*

Los textos neotestamentarios y extraneotestamentarios deben estudiarse y compararse en su forma literaria, en sus mensajes particulares y en su contexto. Hay que destacar y valorar sus coincidencias y divergencias. Finalmente, hay que preguntarse si las analogías pueden deberse exclusivamente a desarrollos paralelos de tradiciones religiosas o filosóficas independientes entre sí, o si las influencias llegan hasta la comunicación de ideas y motivos.

4. *La investigación histórico-religiosa del nuevo testamento*

Con la llamada *escuela de la historia de las religiones* comenzó, a comienzos del siglo XX, una amplia investigación histórico-religiosa sobre el nuevo testamento. Bajo esta denominación[1] se incluyen teólogos (W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, E. Troeltsch, W. Wrede) y filólogos clásicos (A. Dieterich, P. Wendland, R. Reitzenstein), que conscientemente situaron el nuevo testamento en el marco de las religiones antiguas. Mediante la comparación histórico-religiosa querían identificar las relaciones de dependencia para así conocer mejor el sentido específico de los conceptos del nuevo testamento.

1. No se sabe quién inventó esta expresión. W. Bousset dice en 1907 que a la postura que él representa «se le ha puesto ahora el nombre nada acertado de 'escuela de historia de las religiones'»; cf. Id., *Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule*, 1907, 3.

Gotinga fue el centro de la escuela de la historia de las religiones donde trabajaron durante algún tiempo los teólogos y filólogos antes mencionados. Se promocionó la investigación sobre la historia de las religiones, impulsando tanto los hallazgos de textos como sus nuevas ediciones, materiales básicos que abrieron nuevas perspectivas de trabajo y promovieron nuevos conocimientos teológicos.

Cita aparte merece, sobre todo, J. Weiss, que en 1892 demostró que, para Jesús, el reino de Dios tenía una dimensión escatológica y no una dimensión moral intramundana. En contraposición a su suegro A. Ritschl, que mantuvo que la idea del reino de Dios era un concepto inmanente y ético, J. Weiss reconoció la importancia escatológico-apocalíptica de βασιλεία τοῦ θεοῦ y el transfondo histórico-tradicional de la apocalíptica judía decisivo para su comprensión. R. Kabisch descubrió en 1893 que también la escatología paulina había que entenderla desde el marco de la apocalíptica judía[2].

En la pneumatología paulina, el especialista en antiguo testamento H. Gunkel reconoció que el Apóstol hundía sus raíces en el judaísmo de entonces. En consecuencia, πνεῦμα no significa en Pablo el supremo bien natural del hombre, sino una fuerza sobrenatural de Dios que actúa en el hombre[3]. También fue Gunkel quien formuló la provocadora tesis de que el cristianismo era una religión sincretista, fuertemente influenciada por otras religiones. «Nuestra tesis es la siguiente: que el cristianismo, nacido del judaísmo sincretista, tiene fuertes rasgos sincretistas. El cristianismo primitivo es como un gran río formado por dos afluentes vivos: uno es específicamente israelita y nace en el antiguo testamento; el otro fluye del judaísmo, pasando por religiones orientales. A esto hay que añadir aún, en occidente, el factor griego»[4]. Con esto no califica Gunkel al

2. Cf. R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*, 1893.

3. Cf. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, 1888.

4. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903, 35s.

evangelio de Jesucristo de religión sincretista, pero sí, la teología paulina y juánica.

W. Heitmüller trabajó en el tema del bautismo y de la cena del Señor desde una perspectiva histórico-religiosa, pero se dedicó sobre todo al problema de Jesús y de Pablo[5]. Parte de la observación de que entre la predicación de Jesús y la religiosidad de Pablo hay grandes diferencias en muchos puntos. Para explicar este fenómeno tuvo en cuenta no sólo la peculiaridad teológica del apóstol Pablo, sino que también se preguntó por su lugar en la historia del cristianismo primitivo. A este respecto, Heitmüller llegó a la conclusión de que a Pablo ni se le ha de relacionar en modo alguno con Jesús, ni se le ha de situar junto la primitiva comunidad palestinense. Se encontró con el cristianismo en su versión helenista. Heitmüller descubre en el trasfondo el judaísmo de la diáspora, influenciado por el helenismo, que también misionó a los paganos. «El proceso evolutivo es el siguiente: Jesús-comunidad primitiva-cristianismo helenista-Pablo»[6]. El cristianismo helenista llegó a su máxima expresión en la teología de Pablo, entre otros, con la predicación de Jesucristo crucificado, sepultado y resucitado por nuestros pecados (cf. 1 Cor 15, 1ss), con la idea ἐν Χριστῷ y πνεῦμα, con el título de *kyrios* y con la fe sacramental en Rom 6, 3s y 1 Cor 10, 1ss.14ss. Las particularidades de la teología paulina radican, pues, no sólo en la personalidad religiosa del Apóstol, sino también en su posición en la historia del cristianismo primitivo. Estas conclusiones de Heitmüller tienen todavía una gran importancia para la investigación del cristianismo primitivo y de la teología de Pablo.

Todavía hoy se discute el influjo de las *religiones mistéricas helenistas* en el nuevo testamento[7]. Bajo el nombre de miste-

5. Cf. W. Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (ed. K. H. Rengstorf), ^{2}1969, 124-143.

6. *Ibid.*, 135

7. Cf. solamente las polémicas declaraciones de M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, 410ss. Frente a él, cf. el profundo estudio de H.-J. Klauck,

rios (μυστήρια) se comprenden los cultos primitivos griegos (Eleusis, Deméter), de Asia Menor (Dionisos, Cibeles y Atis), persas (Mitra) y egipcios (Isis, Osiris y Serapis) que casi siempre en formas mixtas tuvieron gran importancia en toda la cuenca mediterránea desde el siglo VII a. C. hasta el siglo IV d. C. Estos cultos tienen en común celebraciones secretas (δρώμενα) y la proclamación (λεγόμενα) de cosas inefables. El neófito era introducido en el culto mediante ritos de iniciación (sobre todo, abluciones) para participar luego, durante el rito principal en la acción salvífica de la divinidad mediante fórmulas mistéricas (συνθήματα) o de la historia de la salvación de Dios (ἱερός λόγος). La meta de este ritual principal, estructurado la mayor parte de las veces en forma de grados, es la deificación del iniciado (τελετή), que se realiza por la participación en la soberanía o en el destino de la divinidad. Se promete al neófito liberarle de las fuerzas del destino, del cosmos y de la muerte; camina a través del infierno, y finalmente, contempla la verdad escondida o la misma divinidad (θεοὶ ἐπήκοοι). La σωτηρία se le garantiza por la correcta ejecución del ritual, que, por eso mismo, debe ser protegido de la profanación y estar sometido a la disciplina del arcano. Probablemente, la disciplina del arcano explica también el problema de las fuentes; las descripciones detalladas de los rituales mistéricos son extremadamente escasas (una excepción: el libro 11 de la *Metamorfosis* de Apuleyo) y, además, la mayoría de ellas pertenecen a la época posneotestamentaria.

En el marco de la escuela de la historia de las religiones, se admite la influencia de las religiones mistéricas, especialmente en la doctrina de Pablo sobre el bautismo (Gunkel, Wendland, C. Schneider, Heitmüller, Reitzenstein)[8]. Rom 6 se consideró el principal argumento para esta tesis, un texto que se

Herrenmahl und hellenistischer Kult (NTA NF 15), ²1987, que demuestra expresamente el influjo de las ideas mistéricas en la concepción de la comida sacramental en el cristianismo primitivo.

8. Cf. sobre esto G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6, 1-11* (AThANT 39), 1962, 16-31.

asemeja a las enseñanzas mistéricas. Más recientemente se rechaza, en general, toda relación directa entre Rom 6 y las concepciones mistéricas (así, G. Wagner, U. Wilckens)[9], porque se discute si en las religiones mistéricas ha habido dioses que morían y resucitaban y si las abluciones a que se alude repetidamente en el marco de los ritos de iniciación pueden compararse con el único bautismo cristiano.

Sin embargo, Rom 6 y dos textos mistéricos coinciden fundamentalmente en la idea de una identificación del iniciado con el destino de la divinidad, de manera que, en este punto, hay que admitir un nexo entre Rom 6 y las concepciones mistéricas (U. Schnelle)[10]. De esto no cabe deducir ni genealogía ni analogía alguna, pero los textos mistéricos muestran ciertamente en qué mundo espiritual pudo generarse la concepción de Rom 6, 3s.

Dentro de la problemática que plantea la escuela de la historia de las religiones, se encuentra unida hasta hoy la discusión sobre la conexión histórico-religiosa y la importancia de la *gnosis* en el nuevo testamento. Para A. von Harnack, historiador de la Iglesia y escéptico ante la escuela de la historia de las religiones, la gnosis es «una secularización aguda, es decir, una especie de helenización del cristianismo»[11]. En cambio, W. Bousset atribuye su origen al nexo entre las religiones irania y babilónica, en cuyo centro debe haber existido un mito sobre un primer hombre salvador. H. Jonas concibe e interpreta, por el contrario, la gnosis en la antigüedad como una explicación de la existencia desde los presupuestos de la filosofía existencial. Según esto, la gnosis es un producto del espíritu escéptico de la antigüedad tardía, que encontró su expresión en un dualismo radical, en el rechazo de lo terreno y visible, y en un gran anhelo de redención en el más allá[12].

9. Cf. *ibid.*, 296ss; U. Wilckens, *La Carta a los romanos* II, Salamanca 1992, 74ss.
10. Cf. U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart*, 77ss.
11. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, ^{5}1931, 250.
12. Cf. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I (FRLANT 51), ^{3}1964.

La discusión sobre la importancia de la gnosis en el nuevo testamento, tomó nuevos impulsos en los años 20 debido al orientalista M. Lidzbarski, de Gotinga, que publicó una edición extensa y manejable de textos mandeos[13]. W. Bauer, y sobre todo R. Bultmann, acudieron a los textos de esta secta gnóstica, que aún existe, para interpretar el evangelio de Juan. Bultmann concluyó que el evangelio de Juan, presupone ya el desarrollo de un mito gnóstico precristiano de un «redentor redimido» por el que, de un lado, está fuertemente influenciado, pero con el que rompe cristológicamente (sobre todo con las afirmaciones sobre la encarnación en Jn 1, 14a: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Mientras todavía hoy se sigue defendiendo una interpretación gnóstica del evangelio de Juan, sin la problemática aceptación de un mito precristiano sobre un redentor con distintas variantes (E. Käsemann, L. Schottroff, W. Langbrandtner), no se ha abierto paso la tesis de W. Schmithals de que los adversarios de Pablo habían sido gnósticos[14]. Los fenómenos que Schmithals considera gnósticos (sobre todo, los de Corinto), se explican mejor si se tiene en cuenta el entusiasmo pneumático del cristianismo primitivo.

Como sucedió con las religiones mistéricas, también en el caso de la gnosis las fuentes han sido durante mucho tiempo muy escasas. Hasta poco después de la segunda guerra mundial, sólo se disponía de algunos textos gnósticos originales y además conservados en las exposiciones polémicas de los Padres de la Iglesia (Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Epifanio). Entre 1945 y 1948 se encontraron en *Nag Hammadi*, en el alto Egipto, trece códices coptos gnósticos, que aumentaron sustancialmente el número de las fuentes. Es cierto que, también estos textos, como los testimonios de los mandeos y de los Padres de la Iglesia, pertenecían a la época posneotestamentaria

13. Cf. M. Lidzbarski, *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, 1925; Id., *Das Johannesbuch der Mandäer* (2 vols.), 1905; 1915; Id., *Mandäische Liturgien* (AGWG.PH Nf 17/1), 1920.

14. Cf. sobre todo, W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 66), [3]1969.

(en su mayoría, del siglo III y IV d. C.), pero han probado que la gnosis tiene raíces fuera del cristianismo y que junto a la gnosis cristiana (del siglo II), existe otra pagana. Pero los textos de Nag-Hammadi no resuelven el problema de una gnosis precristiana, ni el de la influencia gnóstica en el nuevo testamento, porque son de una época significativamente posterior, y sólo algunos escritos pueden tomarse en serio para poder compararlos con los textos neotestamentarios[15].

Desde el Congreso de Messina (1966), se distingue terminológicamente entre *gnosis* (= conocimiento de los misterios divinos reservado a una elite) y *gnosticismo* (= movimiento religioso del siglo II d. C.). Pero esta distinción presenta dos problemas: que el término «gnosticismo» tiene aquí un sentido despectivo, que sigue la terminología ahistórica de los Padres, y que la definición de «gnosis» es demasiado general.

Mientras que la edición de los textos de Nag-Hammadi, a causa de las fatales rivalidades entre los investigadores y de los problemas todavía no aclarados sobre los derechos de propiedad, se retrasó algunos decenios hasta que hace pocos años todo se solucionó, los *Escritos de Qumran*, desde su descubrimiento, animaron la discusión. A partir de 1947, una gran cantidad de textos, encontrados en las cuevas del Mar Muerto, certifican de forma impresionante la existencia de un grupo singular judío, dentro de los esenios, del que se tenían noticias por Plinio el Viejo, Filón y Flavio Josefo. La investigación arqueológica que comenzó a raíz del descubrimiento de los textos en las ruinas del monasterio de Quirbert Qumran, muestra que, probablemente, la secta tenía aquí su centro.

Los esenios eran un grupo judío autónomo, que vivían más retirados que los fariseos y saduceos, que intervenían activamente en la política. Su nombre se deriva, quizás, del equivalente arameo חסין (= los piadosos, *h^a^sên*, en griego Ἐσσηνοί),

15. La investigación está aquí todavía en mantillas; una primera introducción es la de K. Rudolph, *Die Gnosis*, 39-57.

de modo que quizás tenían vínculos con los hasidim de la revolución macabea. Es de suponer que los esenios, lo mismo que los fariseos y saduceos, en el transcurso de la lucha macabea por la libertad (desde el 167 a. C.), procedían del movimiento de los hasidim. Su edad de oro, la tuvieron, los esenios de Qumran, del año 100 hasta el 50 a. C.

El centro de la teología de la comunidad de Qumran es el cumplimiento de la ley, que se traduce, entre otras cosas, en estrictos mandamientos de pureza. La comprensión radical de la ley se funda en un amplio reconocimiento de la naturaleza pecadora del hombre, que para poder vivir, precisa tanto de la ley como de la gracia de Dios. La escatología de la comunidad de Qumran es totalmente dualista: los hijos de la luz y de las tinieblas están en lucha permanente. Al final de los tiempos, cuando esta lucha se haya decidido, se instaurará la soberanía de Dios. Los esenios de Qumran se consideraban a sí mismos como la comunidad elegida por Dios. Conscientes de ser los elegidos, se apropiaban las ideas del antiguo testamento sobre el resto y el concepto de la alianza. Esperaban, al final de los tiempos, la aparición de tres figuras mesiánicas (cf. 1QS IX, 10s): un profeta, un mesías real y otro sacerdotal. El profeta mesiánico fue, para la comunidad de Qumran, el «maestro de justicia» (alrededor del 150 a. C.), la figura teológica cumbre de la comunidad. Debía tratarse de una personalidad especial de la familia sacerdotal, que influyó decisivamente en la comunidad de Qumran. Los escritos de Qumran han sido importantes para la comprensión del nuevo testamento, sobre todo por su teología de la ley y por su escatología dualista.

5. *Ejercicio*

Comparar Epicteto, *Diss* I, 15, 7-8, con Mc 4, 26-29.

Cuando un hombre le preguntó al filósofo estoico Epicteto qué debía hacer para que su hermano volviera a reconciliarse con él, le dijo el sabio: «Nada grande se hace grande de golpe, ni la uva, ni el higo. Si tú, ahora, me dijeras: 'Quiero un higo',

te respondería: '¡Hace falta tiempo (χρόνου δεῖ)!'. Espera primero a que el árbol florezca, luego a que dé su fruto y a que madure. Si el fruto de una higuera no se madura en un instante, ni en una hora, ¿cómo quieres cambiar el modo de pensar de una persona en un tiempo tan breve y sin esfuerzo? Yo te diría que debes esperarlo». Esta imagen de Epicteto se parece mucho a las parábolas de Jesús que hablan de crecimiento, sobre todo, a la de la simiente que crece por sí sola[16]. Un detalle que llama la atención en esta parábola es la insistencia en el crecimiento autónomo (αὐτομάτη) y gradual de la semilla, sin que el hombre intervenga para nada. Ambas narraciones coinciden no sólo en el empleo de imágenes del crecimiento de las plantas, sino que también acentúan el crecimiento gradual al margen del hombre que precede al resultado posterior. El aspecto temporal que explícitamente cita Epicteto de que todo necesita y tiene su tiempo, está también implícito en Mc 4, 26-29.

Los objetivos que se persiguen con las dos parábolas son ciertamente muy distintos: Epicteto se sirve en sus imágenes de situaciones del ámbito de la experiencia cotidiana para presentar gráficamente conocimientos y enseñanzas morales. Hace filosofía recurriendo a las imágenes alegóricas que llevan al oyente a un conocimiento propio. La parábola de la simiente que crece por sí sola remite, por el contrario, a la venida del reino de Dios, que es segura e independiente de la actuación del hombre. Igual que la simiente nace por sí sola, da fruto y luego viene la hora de la cosecha, de manera que el hombre no tiene que hacer nada y dispone de todo el tiempo para él, también el reino de Dios llega por sí solo. Aquí las imágenes ayudan a descifrar la esencia del reino de Dios. Hay que convencer al oyente de que no puede ni debe hacer nada para que venga el reino de Dios, y de que tiene que aprovechar el tiempo que se le regala. Entre ambos textos no existe dependencia alguna.

16. Cf. D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und die Gleichniserzähler Jesus* I (Judaica et Christiana 4), 1981, 150ss.

6. *Trabajo*

Comparar la tradición judía sobre la oración, sobre todo la oración de Qaddish, con la tradición neotestamentaria del Padrenuestro (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). Como materiales, cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* I, Salamanca 1993, 480; J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca [4]1993, 75ss, 228ss, donde se puede encontrar el texto de *Qaddish* y otras informaciones útiles.

Investigar los lugares histórico-religiosos paralelos del concepto juánico del Logos (Jn 1, 1.14).

9. Historia de la redacción

Bibliografía: Sobre el método: Rohde, J., *Die redaktionsgeschichte Methode*, 1966; Schulz, S., *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, (1967) ³1982; Strecker, G., *Redaktionsgeschichte als Aufgabe der Synoptikerexegese*, en Id., *Eschaton und Historie*, 1979, 9-32.

Marcos: Gnilka, J., *El evangelio según san Marcos* (2 vols.), Salamanca ³1996, ²1993; Haenchen, E., *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangelium und der kanonischen Parallelen*, ²1968; Hahn, F. (ed.), *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung*, 1985; Marxsen, W., *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca 1981; Pesch, R., *Das Markusevangelium* (WdF 411), 1979; Räisänen, H., *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch* (SESJ 28), 1973; Id., *Die Parabeltheorie im Markusevangelium* (SESJ 26), 1973; Schenke, L., *Das Markusevangelium*, 1988; Strecker, G., *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium*, en Id., *Eschaton und Historie*, 1979, 33-51.

Mateo: Bornkamm, G.-Barth, G.-Held, H. J., *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1) (1960) ⁷1975; Hummel, R., *Die Auseinandersetzumg zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33), (1963) ²1966; Lange, J. (ed.), *Das Matthäusevangelium* (WdF 525), 1980; Luz, U., *El evangelio según san Mateo* I (1-7), Salamanca 1994; Id., *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, 1993; Sand, U., *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur*

Theologie des Evangeliums nach Matthäus (BU 11), 1974; Schlatter, A., *Der Evangelist Matthäus*, (1929) [7]1982; Strecker, E., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), (1962) [3]1971; Trilling, W., *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo*, Madrid 1974; Walker, R., *Die Heilgeschichte im ersten Evangelien* (FRLANT 91), 1967.

Lucas: Bovon, F., *El evangelio según san Lucas* I (1-9), Salamanca 1995; Id., *Lukas in neuer Sicht*, 1985; Braumann, G. (ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (WdF 280), 1974; Conzelmann, H., *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*, Madrid 1974; Horn, F. W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26), [2]1986; Jeremias, J., *Die Sprache des Lukasevangeliums* (KEK volumen especial), 1980; Schramm, T., *Der Markus-Stoff bei Lukas* (MSSNTS 14), 1971; Stegemann, W., *Zwischen Synagoge und Obrigkeit* (FRLANT 152), 1991.

1. *Definición*

La historia de la redacción (también crítica de la redacción o crítica de la composición) parte de la idea fundamental de que la tradición del nuevo testamento se nos transmite, en su configuración última, a través de los escritores neotestamentarios considerados redactores (definitivos). Por eso hay que preguntarse por los puntos de vista que han llevado a cada autor a elegir y componer su material. La historia de la redacción estudia, por tanto, los textos desde la perspectiva de su elaboración y composición por el redactor final. Su amplio objetivo consiste en situar histórica y teológicamente al autor neotestamentario. Y eso sin olvidar tampoco la situación del lector al que se dirige y en quien el autor quiere influir con su escrito (= pragmática del texto).

Esto vale, fundamentalmente, para todos los escritos del nuevo testamento, pero la investigación actual lo aplica sobre todo en los evangelios sinópticos. Aquí, la historia de la redacción intenta descubrir cómo ha ordenado el evangelista las tradiciones particulares dentro del contexto general de su obra y cómo las ha entendido para poder «explicar cómo ha llegado el

texto a su forma actual»[1]. En el campo de la exégesis sinóptica, por tanto, la historia de la redacción, al contrario que la historia de las formas, no se pregunta por los textos particulares y su historia, sino por la forma y la unidad de sentido del evangelio como estadio final de la tradición, en el que las unidades de ésta han desembocado en un todo que las trasciende.

2. *Objetivo didáctico*

El estudiante debe saber que el autor de los evangelios no es sólo un compilador sino, sobre todo, un redactor que utiliza conscientemente unas formas determinadas que responden a unos intereses teológicos concretos. Partiendo de los resultados de la exégesis particular, debe llegar a una idea global de la obra de un evangelista, teniendo presente su origen y su mensaje; y, al revés, apoyándose en el contexto del evangelio, descubrir el contenido histórico y teológico de cada una de las perícopas.

3. *Presupuestos y desarrollo de la historia de la redacción*

Los presupuestos fundamentales de la historia de la redacción son el resultado de la crítica de las fuentes, sobre todo de la teoría de las dos fuentes. Si Mateo y Lucas han utilizado el evangelio de Marcos, con la ayuda de la comparación sinóptica puede averiguarse la tendencia de esta utilización. Puede verificarse el sentido que tienen las divergencias y, partiendo de aquí, deducir la teología de los evangelistas Lucas y Mateo. Es mucho más difícil aplicar el método de la historia de la redacción cuando no hay fuentes escritas que comparar, como en el caso del evangelio de Marcos y del material propio de Mateo y de Lucas. Si se acepta la prioridad de Marcos, la comparación sinóptica sólo es válida para Marcos cuando las variantes de Mateo y Lucas sean instrumentos útiles que permitan explicar la teología de Marcos. Para el principiante en exégesis, esta pesquisa indirecta es casi siempre demasiado difícil porque pre-

1. H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, 21s.

supone un vasto conocimiento de las tendencias de la tradición sinóptica. Para el análisis histórico-redaccional del evangelio de Marcos, son muy importantes las «colecciones» anteriores a él, es decir, el conjunto de textos que estuvieron a disposición de Marcos y que él integró en su evangelio (colecciones de disputas y parábolas, reglas de la comunidad, discursos apocalípticos, historias de la pasión). Los resultados del análisis de los textos son especialmente importantes para la historia de la redacción; las tensiones en una perícopa hay que atribuirlas, por ejemplo, a la colisión entre la tradición y la redacción (cf. *infra*).

La historia de la redacción se apoya en la crítica de las fuentes y en el análisis de los textos, y además, en la metodología y en los resultados de la historia de las formas. Mientras la historia de las formas reconstruye sobre todo las leyes de la transmisión del material de la tradición oral, la historia de la redacción se ocupa de la integración de las tradiciones particulares en un contexto general de composición que se superpone. En él, tradición y redacción han de entenderse no como conceptos antagónicos, sino como aspectos complementarios; porque ya en el campo prerredaccional se observa la tendencia a fusionar las tradiciones (cf., por ejemplo, la fuente de los *logia*, los relatos de la pasión y las colecciones de parábolas).

Mientras que para la historia de las formas los evangelistas son antes que nada transmisores y compiladores (M. Dibelius), en la historia de la redacción se abre paso la idea de que los evangelistas son teólogos con una concepción específica que vale la pena averiguar. Pero en este conjunto de interrogantes se observa también una continuidad entre la historia de las formas y la historia de la redacción: porque si la historia de las formas descubrió, con su pregunta sobre el «Sitz im Leben», la importancia de la comunidad en el proceso de nacimiento y transmisión de las tradiciones cristianas primitivas, la historia de la redacción vio en los evangelistas, no simplemente unos escritores con personalidad individual, sino unos «exponentes de la comunidad». Hay, pues, que suponer que los evangelistas escribieron para sus comunidades, y que es lógico, por tanto,

que las comunidades cristianas primitivas, con sus problemas específicos, intervinieran en la concepción de los evangelios.

Lectura: Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991, 349-395.

A raíz de los trabajos preparatorios de W. Wrede[2], J. Wellhausen[3], K. L. Schmidt y E. Lohmeyer[4] sobre el evangelio de Marcos, y también a partir de las sugerencias de M. Dibelius y R. Bultmann a comienzos de los años cincuenta, se desarrolló el método de la historia de la redacción. H. Conzelmann fue el primero que lo utilizó coherentemente en su libro *El centro del tiempo*, aplicándolo al evangelio de Lucas. No es pura casualidad que haya sido Lucas el primero en ser estudiado histórica y redaccionalmente, porque el tercer evangelista, en Lc 1, 1-4, se presenta como un redactor y transmisor crítico de las primeras tradiciones cristianas. Conzelmann defiende la tesis de que Lucas redactó un boceto sobre la historia de la salvación que se caracterizaba por la desaparición de la expectación de la parusía y que se articula en tres períodos: a la época de Israel le sucede la época de la aparición de Jesús, como un «tiempo sin Satán»; después viene el tiempo de la Iglesia, que se caracteriza por el don del Espíritu, como «sustituto» de la salvación, aún pendiente. Aun cuando no se discute ni en el tercer evangelio, ni en los Hechos de los apóstoles, el proceso histórico-salvífico ni la división en períodos, los críticos han insistido con razón en las dificultades para definir exactamente los tres períodos del tiempo salvífico (comienzo del tiempo de la Iglesia con la crucifixión, con la resurrección o con la ascensión).

De entre los trabajos histórico-redaccionales sobre el evangelio de Marcos, hay que citar sobre todo el estudio de W.

2. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, ^{4}1969.
3. Cf. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, ^{2}1909.
4. Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), 1937.

Marxsen, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. El autor subordina la redacción de los evangelios al tercer «Sitz im Leben» (después del Jesús histórico y de las tradiciones preliterarias de la comunidad) y presenta en temas escogidos la evolución desde Marcos hasta los grandes evangelistas. Marcos pasa por ser el exponente de una creciente expectación de la próxima parusía: anima a la comunidad primitiva, en el año 66, a que espere en Galilea la segunda venida del resucitado. Aunque esta tesis ha sido revocada por el mismo W. Marxsen[5], con todo, la reconstrucción de las concepciones teológicas de Mateo y de Lucas, cuya tendencia historicista queda clara al refundir el evangelio de Marcos, conserva su importancia exegética.

Sobre la historia de la redacción del evangelio de Mateo hay una amplia bibliografía. G. Bornkamm investigó la relación entre «espera final e Iglesia» y publicó este trabajo, junto con las tesis doctorales de sus discípulos G. Barth (*Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*) y H. J. Held (*Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*), en 1960, en el volumen *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Han presentado una concepción general sobre la redacción del evangelio de Mateo, el especialista católico en nuevo testamento, W. Trilling, que investigó la redacción del primer evangelio desde una perspectiva eclesiológica, y G. Strecker, en 1959, en su escrito para acceder a la cátedra en Bonn, *Der Weg der Gerechtigkeit*, en el que interpreta la teología de Mateo desde una perspectiva histórico-salvífica que hay que atribuir, igual que la de los demás sinópticos, al ámbito de la Iglesia cristiano-pagana. Por el contrario, R. Hummel, en su tesis doctoral defendida en Kiel, afirma que la comunidad de Mateo pertenecía juridiscionalmente a la sinagoga judía. Es conocida, finalmente, la posición de A. Schlatter, que se inclina por la prioridad de Mateo, y piensa que el autor del primer evangelio ha de considerarse «un palesti-

5. Cf. W. Marxsen, *Introducción al nuevo testamento*, 150ss.

no»[6]; frente a él, R. Walker abandonó la línea del cristianismo pagano de Mateo, y califica su evangelio de «obra histórico-kerigmática»[7].

4. *La metodología de la historia de la redacción*

Para llevar a cabo la historia de la redacción, hay que aclarar ahora cómo y en qué se reconoce la actividad redaccional de los evangelistas.

Hay que considerar como regla fundamental (aunque no se debe aplicar mecánicamente) que el comienzo y el final de un texto particular son los lugares preferidos para intervenir redaccionalmente. Puesto que los evangelistas tenían que enlazar tradiciones originariamente no interdependientes, hay que detectar su actividad en el interior de cada perícopa y en su contexto próximo, sobre todo en los datos sobre lugar y tiempo, en las transiciones y en las conexiones del contenido. El instrumento más efectivo para ello es indagar el lenguaje que utiliza el evangelista fijándose en sus palabras preferidas (estadística de las palabras) y sobre todo en las construcciones gramaticales (por ejemplo, el genitivo absoluto o las frases participiales).

Para poder conocer la composición en su totalidad, hay que investigar el plan de un evangelio. Para ello hay que tener en cuenta, sobre todo, sus características geográficas y cronológicas. Después, hay que observar la técnica de composición del evangelista, es decir, cómo integra las tradiciones en un contexto próximo y en un contexto amplio (por ejemplo, mediante conexiones entre las palabras principales, mediante transición de los contenidos, mediante yuxtaposición de textos con el mismo contenido, o mediante preguntas introductorias), y qué criterio le guió para desestimar unidades de tradición que tenía a su disposición; por tanto, hay que descubrir las razones de la elección y de la combinación de los elementos de la tradición.

6. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, VIII.
7. R. Walker, *Heilsgeschichte*, 145.

Es fundamental, en estos dos puntos, recurrir a la comparación sinóptica en Mateo y Lucas si se tiene a mano una perícopa paralela de Marcos. El exegeta no puede prescindir, en Marcos, de las tendencias inmanentes en su obra.

De gran importancia para la historia de la redacción son, además, los temas teológicos preferidos por un evangelista, que indican, con frecuencia, su actividad redaccional. En Marcos, por ejemplo, el secreto mesiánico; en Mateo, el concepto de δικαιοσύνη; y en Lucas, la problemática entre pobres y ricos.

Finalmente, para la concepción teológica de los evangelistas, hay que tener en cuenta la forma específica de sus evangelios. Los evangelios son el resultado de un proceso de historización que se le planteó inevitablemente a la segunda y tercera generación cristianas, tanto por su situación histórica como por la del mundo helenístico que las rodeaba. Sobre todo la desaparición de la expectación de la próxima parusía planteó a los evangelistas cómo superar teológicamente el retraso de la parusía. Esto exigió resituarse en el tiempo y en la historia, elaborar normas éticas aplicables a la vida en el tiempo que se prolongaba, e introducir instancias ordenadoras y orientadoras en el seno de la comunidad. Estas tendencias a la historización, a la formulación de una ética y a la institucionalización del material de la tradición se echan de ver, sobre todo, en Mateo y en Lucas. Pero ya Marcos introdujo en su evangelio rasgos históricos, como se observa, por ejemplo, en la historia de la pasión.

Mateo, no sólo siguió la línea temporal del evangelio de Marcos, sino que la amplió. En consecuencia, amplía el plan de Marcos con una protohistoria y un capítulo final propio. Introduce fórmulas para indicar el tiempo (ἀπὸ τότε) y presenta la actividad de Jesús como una misión exclusiva para Israel (Mt 15, 24; cf. Mt 10, 6). Por eso precisamente se cumplieron las promesas al Israel concreto, que rechaza la llamada de Jesús a la conversión, y pierde así su lugar preeminente en la historia de la salvación. El heredero de la elección histórico-salvífica será otro «pueblo», que dará frutos (Mt 21, 43). La tendencia

al moralismo se nota en Mateo al convertir unas decisiones originariamente rigurosas en afirmaciones practicables y acomodadas a las necesidades de la comunidad (cf., sobre el divorcio, Mt 5, 32 y 19, 9; sobre el juramento, Mt 5, 33-34a y 5, 37). La institucionalización del material de la tradición se constata sobre todo en Mateo, y se manifiesta en la organización del ministerio eclesial (cf. Mt 13, 52; 23, 34), así como en los rasgos fundamentales de un derecho disciplinario (cf. Mt 18, 15ss), de forma distinta a Marcos y Lucas.

Lucas ha contado la vida de Jesús como una historia, más coherentemente que los otros autores. Vincula la historia de Jesús a la historia profana (Lc 2, 1; 3, 1ss) y presenta el tiempo de Jesús como un tiempo sin Satán (Lc 4, 14–22, 3). Es, para él, como un periodo especial en el curso de la historia, y tiene un carácter escatológico. En este tiempo se revela la grandeza de Jesús, que se demuestra en su actividad taumatúrgica, en su inclinación hacia los publicanos y pecadores y en su mensaje a los pobres. Lucas narra la vida de Jesús en el marco de un período histórico salvífico (Lc 16, 16): al tiempo de Jesús, le sigue la época histórico-salvífica de la Iglesia. Los Hechos de los apóstoles, en cuanto presentación de la misión de la Iglesia naciente, es la continuación necesaria del evangelio. Con ello, crea Lucas algo absolutamente nuevo porque antes de él nadie había sentido la necesidad de continuar y completar la historia de Jesús con una historia de la misión y de la extensión del cristianismo en Jerusalén, Judea, Samaria y en todo el mundo (cf. Hech 1, 8).

5. *Ejercicio*

Hacer un análisis histórico-redaccional de Mt 21, 33-46.
Medio: Sinopsis.

Las tendencias en la redacción de Mateo de la parábola de los viñadores pueden observarse si se compara sinópticamente con Mc 12, 1-12.

En el v. 33, Mateo llama expresamente al propietario de la viña οἰκοδεσπότης, acentuando también así, mediante el uso del plural δούλους, la relación entre dueños y esclavos. El uso del plural de δοῦλος, la introducción de λιθοβολεῖν y la forma ascendente del v. 36 ponen de manifiesto a quién aplica Mateo el nombre de criados: se trata de los profetas, que debían percibir los frutos para el propietario y que fueron apaleados, muertos y apedreados[8]. Sorprende, en el v. 34, encontrar καρποὺς αὐτοῦ en lugar de ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος, con lo que Mateo abandona la imagen e insinúa una perspectiva histórico-salvífica que se completa en el v. 41 y, sobre todo, en el v. 43. Se está refiriendo a las obras de la obediencia creyente, que responden a la solicitud de Dios por su pueblo. La presentación de la misión de los profetas es más escueta que la de Mc 12, 2-5, pero, como en Marcos, finaliza y culmina en el envío del Hijo.

Llama la atención que falte ἀγαπητός en el v. 37 de Mateo, pero la posición especial del Hijo se acentúa con el pronombre personal αὐτοῦ. Lo mismo que Lucas, también Mateo, en el v. 39 ha invertido la secuencia matar-arrojar en una referencia directa a la historia de la pasión: Jesús muere fuera de la viña de Dios (= Jerusalén; cf. Jn 19, 17.20; Heb 13, 12). A partir del v. 40, Mateo, al contrario que Marcos, presenta el suceso como un diálogo: la pregunta sobre la actuación del dueño de la viña, ya no es retórica, como en Marcos. Las consecuencias del comportamiento de los viñadores, en el v. 41, deben sacarlas los propios enemigos de Jesús[9], y con ello dictan su propia sentencia. Con un tono profético se les anuncia a los viñadores un final terrible y se asigna a los nuevos viñadores su tarea: dar al señor a su tiempo los frutos que le corresponden. Mateo utiliza aquí de forma gráfica su idea central de dar los frutos, para

8. Para el motivo deuteronómico-deuteronomista de la persecución y muerte de los profetas, cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), 1967.

9. Para la figura sonora de la paronomasia, cf. Blass-Debrunner-Rehkopf § 488.

expresarla en el v. 43 despojada de todos los elementos figurativos. El v. 43 es al mismo tiempo el culmen y la clave interpretativa, donde se expone explícitamente el mensaje de la parábola de los viñadores desde el punto de vista de Mateo. Con διὰ τοῦτο indica Mateo[10] que el v. 43 no es sólo la consecuencia del v. 42, sino que se refiere a toda la narración. El reino de Dios se le quitará a Israel y se le dará a un pueblo que dé sus frutos (= los frutos del reino de Dios). Para Mateo, «dar fruto» es cumplir la voluntad de Dios (cf. 21, 31), lo que denota un claro interés parenético. Aparte de la introducción, el versículo contiene elementos tradicionales (βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἔθνος en singular); no hay que verlo como una creación de Mateo[11]. El evangelista lo ha introducido aquí en el texto de Marcos para expresar su concepto de la «historia de la salvación»: el reino de Dios se le quita a Israel y se le da a la Iglesia, porque Israel no ha dado en el pasado los frutos debidos. Las formulaciones en futuro del v. 43 tienen sentido histórico y hay que entenderlas desde la perspectiva narrativa de la parábola; para Mateo hace tiempo que se ha consumado la transferencia de la βασιλεία τοῦ θεοῦ. Desde la crítica textual, hay que considerar tradicional el v. 44[12] aunque, francamente, su posición no es la normal; sería más lógico que fuera unido al v. 42. Concretamente, el v. 44 une el pensamiento del juicio final con la entrega de la βασιλεία. Con los v. 45.46 vuelve Mateo al texto de Marcos, pero sitúa la comprensión del sentido de la parábola por los dirigentes del pueblo, en Marcos 12, 12b, antes de su intención de matarlo. El miedo al pueblo se debe a que tenía a Jesús por profeta.

Globalmente, puede decirse que Mateo toma en lo esencial el texto de Marcos, pero amplía el curso de la acción haciéndola más viva y suavizando al mismo tiempo el lenguaje.

10. Cf., sobre διὰ τοῦτο como introducción redaccional, Mt 12, 31.
11. Contra W. Trilling, *Das wahre Israel*, 58-63 (trad. cast.: *El verdadero Israel*, Madrid 1974).
12. Cf. K. y B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 240s.

Ejemplos de suavización: 1. en el v. 34b, Mateo construye con un infinito aoristo (πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς), mientras Marcos, en el v. 2, utiliza una oración final; 2. el superfluo ἐκεῖνοι lo suprime Mateo, en el v. 38a, y sólo se dice οἱ δὲ γεωργοί; 3. en el v. 38b, Mateo interviene también detrás del ἀποκτείνωμεν exhortativo y escribe σχῶμεν, mientras que Marcos pone detrás de ἀποκτείνωμεν una construcción dura y continúa ásperamente con ἡμῶν ἔσται.

Mateo amplía los datos alegóricos que se encuentran Marcos hasta convertirlos en una presentación de la historia de la salvación, en la que la llamada de Dios por los profetas es rechazada sin cesar hasta que la desobediencia llega finalmente a su culmen con la muerte del Hijo. Con ello, se le quita a Israel la βασιλεία τοῦ θεοῦ, equiparada por Mateo expresamente a la viña, y se le da a un pueblo que dará frutos. Mateo ve el castigo a Israel no sólo en la muerte de los viñadores, es decir, de los jefes del pueblo, sino sobre todo en la entrega de la salvación a la Iglesia.

Los elementos alegóricos que predominan claramente en Mateo, se encuentran ya en el texto de Marcos. Pertenecen al primer componente de la tradición, aunque ha habido intentos de reconstruir una forma primitiva sin rasgos alegóricos y, con ello, una parábola de Jesús, partiendo del texto de Marcos. Este es el camino emprendido, en particular, por C. H. Dodd[13], J. Jeremias[14] y M. Hengel[15]. Buscando paralelos históricos de la época, se esforzaron en probar, que la parábola reconstruida por ellos presenta un suceso comprensible, que pudo darse en Palestina. Estos intentos fracasan porque, después de la delimitación de la perícopa en Marcos 12, 1b-9 y de la eliminación del v. 5b como un complemento alegórico posterior, la supuesta narración parabólica queda incompleta y sin sentido. Es normal que el dueño de la viña envíe a un criado a percibir sus frutos. Pero lo que ya no es normal, ni comprensible, es su actitud posterior. Su primer criado es maltratado, pero se limita a mandar a otros dos. Y además, los envía de uno en uno y sin protección. El comportamiento agresivo de los renteros con

13. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Welwyn [15]1958, 124ss (trad. cast.: *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974).

14. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 86ss.

15. M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*: ZNW 59 (1968) 1-39.

cada uno de los criados que ha mandado anteriormente no le dice nada, no saca ninguna consecuencia. No se entiende en absoluto que el dueño de la viña, después de lo que ha pasado, no organice una expedición de castigo con un puñado de su gente, sino que les envíe a su hijo único. El motivo de esta actitud no es nada normal: ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν (v. 6). Precisamente por ser su hijo único no debería haberlo enviado a los viñadores y, además, sin protección. También es ilógico el comportamiento de los viñadores. Creen que, después de morir el hijo, se quedarán con la viña, y no se dan cuenta de que el dueño de la viña sigue con vida. La viña sigue siendo suya y puede disponer de ella.

La narración carece claramente de lógica, mientras que su referente describe un proceso concluyente en sí mismo: al repetido envío de los criados, que son maltratados uno tras otro hasta la muerte, sigue el envío del hijo. Matan al hijo, por lo que los renteros reciben su castigo y la viña se entrega a otros. Evidentemente, la imagen ha sido elaborada a partir del referente, lo que es un claro síntoma de que estamos ante una alegoría.

Finalmente, toda explicación de la perícopa como parábola de Jesús fracasa ante la expresión υἱὸς ἀγαπητός del v. 6[16]. Se trata aquí de un predicado cristólogico de la comunidad primitiva; pues, humanamente, no se entiende el envío del hijo. Desde el evangelio de Marcos, esto se confirma en los paralelos Mc 1, 11 y 9, 7. Allí dice una voz del cielo: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Al lector le consta, pues, por Mc 1, 11 y 9, 7, quién es este υἱὸς ἀγαπητός: Jesucristo. Bajo ese υἱὸς ἀγαπητός, se designa en el v. 6 de Marcos, no el hijo de cualquier dueño de una viña, sino el Hijo de Dios, en quien cree y a quien confiesa la comunidad.

La interpretación anterior es confirmada por la composición de Mateo en el contexto inmediato del capítulo 21, 33-46. A continuación de la pregunta sobre la autoridad, Mateo inserta, de su propio material, la parábola de los dos hijos, e inmediatamente después introduce las parábolas de los viñadores y de los invitados a la boda (que toma de Q); las tres narraciones coinciden en separar a Israel de la historia de la salvación. El nexo entre la parábola de los dos hijos y la de los viñadores,

16. Contra H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 149, que subraya que el hecho de llamar al Hijo ἀγαπητός es «irrelevante para el relato» y procede de Marcos.

está en la palabra ἀμπελών del v. 28 y 33, en la entrada inesperada de otros en el reino de Dios y, en la misión histórico-salvífica del precursor Juan el Bautista, que como más tarde el Hijo, también será rechazado por Israel.

Como Mc 12, 1ss, también Mateo ha sometido la parábola de los invitados a la boda (22, 1-14) a una fuerte alegorización. Se dirige a los mismos oyentes (Mc 12, 12 [final] se ha trasladado detrás de 22, 22) y tiene sus más claros paralelos con la parábola de los viñadores en el doble envío de los criados (término que se refiere aquí no a los profetas, sino a los mensajeros pospascuales), que tienen un destino similar al de Mt 21, 34-36. Se menciona concretamente el castigo por la desobediencia de los primeros invitados: el rey manda matar a los asesinos y prende fuego a su ciudad, lo que es una clara alusión a la destrucción de Jerusalén en el año 70. Se invita ahora también a otros comensales «buenos y malos», que originariamente no estaban entre los invitados, y que también se ven sometidos al juicio (cf. v. 11-14). Igual que en la parábola de los viñadores, Mateo subraya aquí también que, por desobedecer la voluntad de Dios, Israel ha perdido su lugar preferente en la historia de la salvación en beneficio de otro «pueblo».

Las tres perícopas definen con mucha claridad cuál es la posición teológica e histórica de Mateo: la desobediencia de Israel, que se manifiesta en el pasado con la persecución y muerte de los profetas, alcanza su punto culminante en la muerte del Hijo. Acto seguido, Dios castiga al pueblo elegido en tiempos pasados y entrega la βασιλεία τοῦ θεοῦ a un «pueblo» que dará fruto según su voluntad. Para Mateo, esta sustitución histórico-salvífica de Israel por la Iglesia ya hace tiempo que se ha consumado, y él la describe, mirando hacia atrás, desde la perspectiva del pagano-cristianismo.

6. *Trabajo*

Empleando los criterios histórico-redaccionales citados anteriormente, estudiar Lc 16, 16-18; Mt 16, 13-23 o Mc 7, 1-23.

10. La exégesis de la literatura epistolar del nuevo testamento

Los distintos pasos metodológicos se han centrado hasta ahora preferentemente en la tradición sinóptica, aunque pueden aplicarse en lo sustancial a todos los textos del nuevo testamento. Pero, al mismo tiempo, las peculiaridades de la literatura epistolar del nuevo testamento no requieren un procedimiento tan intenso como los evangelios. Ello se debe a los distintos géneros, al tipo de material y a la misma forma de argumentar. Mientras la teología de los evangelistas se deduce principalmente de la elaboración y presentación del material, en los escritos epistolares se encuentra casi siempre en forma de argumentación directa.

De ahí proceden nuevos aspectos que la exégesis ha de tener en cuenta. La crítica textual ha de utilizarse normalmente en la literatura epistolar de forma similar a como se utiliza en los evangelios. En el análisis de los textos de los escritos epistolares, el análisis sintáctico tiene una importancia especial. Es importante identificar las relaciones entre las partes de una oración, las clases de oraciones, las uniones y las separaciones entre ellas. Además, en la literatura epistolar la crítica literaria se pregunta por el carácter unitario de un texto particular o de la globalidad de un escrito (cf. *supra*, 92s).

Como en la exégesis de los sinópticos, hay que utilizar la historia de las formas allí donde los autores de las cartas del nuevo testamento han recogido unidades de texto que pueden clasificarse desde una perspectiva histórico-formal (por ejemplo, himnos, confesiones de fe tradicionales, catálogos de vicios y virtudes...). En la literatura epistolar hay, además de lo anterior, formularios de cartas y modalidades de argumentación de especial relevancia (por ejemplo, en Pablo, las antítesis, tipologías, paralelismos, ironías, comparaciones, sorites, digresiones, quiasmos, sentencias, ejemplos, citas de los LXX, dichos del Señor, excursos, diatribas, juicios de valor, etc.). Hay que prestar atención también a los *topoi* retóricos en la estructura del texto.

La historia de las ideas y de los motivos se realiza sobre todo en las cartas mediante el análisis semántico de los conceptos claves que dan su sello al texto y su sentido al contexto. La historia de la redacción que hemos explicado en la exégesis de los sinópticos, hay que utilizarla de forma general en las cartas, allí donde el autor sitúa en un nuevo contexto de composición unidades ya existentes. Y como todas las cartas forman parte de un acontecimiento comunicativo real y quizás controvertido, y el autor quiere conscientemente influir en la situación de los destinatarios, la pragmática textual es muy importante a la hora de detectar la intención teológica. ¿Qué medios utiliza un autor? ¿cuál es su estrategia textual para convencer a los destinatarios de que acepten sus puntos de vista?

1. *Pablo*

Ya hemos dicho (cf. *supra*, 122ss, «Historia de las formas fuera de los evangelios») que Pablo había introducido en sus cartas muchos textos de la tradición cristiana primitiva. Al recoger tradiciones confesionales, tradiciones bautismales, himnos y catálogos parenéticos, muestra el apóstol su coincidencia fundamental con los enunciados usuales de fe, sobre todo, del judeocristianismo helenista, y al mismo tiempo les recuerda a

sus lectores y oyentes las bases comunes de su fe. Sin embargo, no toma las tradiciones ingenuamente, sino que les añade complementos interpretativos, que al mismo tiempo que constituyen un nexo contextual, manifiestan clara y específicamente la teología paulina. Además, el lugar de una tradición en la estructura general de una carta es una clara expresión de la importancia teológica que tiene para el Apóstol.

Ejemplos:

1. En la segunda gran sección de la Carta a los romanos (Rom 3, 21–8, 39), desarrolla Pablo su doctrina de la justificación con la ayuda de una tradición bautismal prepaulina. Si en Rom 3, 20, como resultado de su argumentación hasta ese momento, trataba el Apóstol de probar la culpabilidad de judíos y paganos ante Dios, en Rom 3, 21-26 desarrolla el pensamiento de la δικαιοσύνη θεοῦ positivamente, poniendo de relieve las nuevas posibilidades salvíficas que ofrece la δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως. En Rom 3, 23, Pablo recapitula, una vez más, la igualdad de todos ante Dios, resaltada en 1, 18–3, 20, para pasar en el v. 24 a un fragmento de la tradición que explicita la tesis paulina del v. 21. Rom 3, 25, salvo διὰ πίστεως, constituye, tanto por el vocabulario como por su contenido, una tradición bautismal prepaulina[1]. Esta tradición está enraizada en el judeocristianismo helenista y describe, recogiendo el concepto de la muerte vicaria expiatoria, la obra salvífica de Dios en Jesucristo que muestra su (= de Dios) justicia y que se realiza con la remisión de los pecados. Pablo ha situado esta tradición, conscientemente, en la sección decisiva de la argumentación de Romanos para probar que su doctrina de la justificación hunde sus raíces en los enunciados usuales de la fe.

Por otro lado, interpreta la tradición mediante διὰ πίστεως, en el sentido de su teología específica: la fe es, para Pablo, la forma de apropiarse el acontecimiento salvífico y, mediante esta

1. Para una fundamentación detallada, cf. U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart*, 67ss.

matización antropológica, es obvio que también quiere defenderse de una falsa interpretación legalista o entusiástica en Rom 3, 25. Además, mediante διὰ πίστεως, une la tradición con la misma expresión διὰ πίστεως del v. 22 y, a través de esto, con su tesis del v. 21. La tendencia de la argumentación paulina se ve tanto en la tradición recogida, como en la interpretación que hace Rom 3, 25. El Apóstol quiere, por un lado, que se entienda su nueva doctrina de justificación sobre el trasfondo de los conceptos tradicionales del judeocristianismo helenista; y por otro, interpreta libremente la tradición en el sentido de su teología específica.

2. Partiendo del análisis de E. Lohmeyer[2], puede darse por seguro que Pablo, en Flp 2, 6-11, cita un himno cristológico, tomado del judeocristianismo helenista. Desde el punto de vista histórico-religioso, este himno no tiene ninguna unidad, porque, mientras la segunda parte (v. 9-11), mediante las citas del antiguo testamento y las fórmulas litúrgicas, hace referencia al pensamiento judeo-semítico, la primera estrofa (v. 6-7) tiene fuertes paralelismos conceptuales con los escritos filosófico-religiosos del helenismo. El «Sitz im Leben» de este himno es la liturgia de la comunidad; en la primera estrofa canta la humillación del Preexistente; en la segunda parte, su entronización como Kyrios. Para ver qué significado tenía este himno para Pablo, son decisivos su posición en el contexto y sus complementos redaccionales, pero no la construcción, tan fuertemente discutida en la investigación, del texto de la tradición.

La exégesis del contexto concluye que este texto de la tradición fue incluido en un proceso de argumentación parenética, cosa que puede verse claramente, sobre todo en Flp 2, 1-4. Entre este texto y su contexto hay, no sólo un nexo argumentativo, sino también terminológico. Así la humillación de Cristo, parafraseada con el verbo ταπεινοῦν en el v. 8, es modelo para la ταπεινοφροσύνη (v. 3) exigida por la comunidad.

2. Cf. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus* (SAH 4), 1928.

La ὑπακοή del humillado (v. 8) es lo contrario a la ἐριθεία y κενοδοξία que debían ser superadas en la comunidad (v. 3), y toda la formulación, en resumen, remite, pasando por la humillación del Preexistente (v. 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν), a la instrucción ética de la comunidad para que μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες (v. 4). También hay un nexo con el v. 12 siguiente; porque se retoma la idea de la ὑπακοή del Cristo humillado y se emplea en apoyo de la actitud ética exigida a la comunidad.

El himno cristológico se halla en un contexto parenético y está claramente unido con él, de modo que en la redacción paulina se recomienda una comprensión ética del texto, no una inteligencia mítica del mismo. Esto se confirma por las interpolaciones paulinas en el himno, porque tanto por razones estilísticas como por razones temáticas, todo el v. 8 se atribuye a la redacción paulina[3]. En él se encuentran la mayoría de las afirmaciones que unen el texto de la tradición con el contexto, con las que se pone claramente de relieve el énfasis ético del Apóstol.

Mientras en el himno prepaulino se describe un acontecimiento mítico que culmina en la encarnación de un ser divino, y que sólo indirectamente contiene enunciados éticos, el objetivo final de la intención redaccional de Pablo es el comportamiento del Kyrios, que constituye la norma de toda la vida ética de la comunidad. Se llama a la comunidad a realizar éticamente en su ámbito, lo que el Kyrios llevó a cabo modélicamente en el acontecimiento salvífico de su encarnación, de su muerte en cruz y de su entronización.

2. *Los escritos pospaulinos*

En el ámbito de influencia de la teología paulina aparecieron cartas que llegaron al canon bajo la autoridad del Apóstol, pero que no proceden de él (Col, Ef, 2 Tes, 1-2 Tim, Tit)[4]. Este

3. Cf. G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11*, en Id., *Eschaton und Historie*, (142-157) 150.

4. Sobre la autoría y la datación, cf. las introducciones de Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*.

fenómeno de la pseudoepigrafía, es decir, de la «falsa atribución» de obras literarias, debido a unos datos históricamente inexactos sobre el autor, plantea muchos interrogantes, no sólo históricos y hermenéuticos, sino también histórico-redaccionales y de pragmática textual. Estos interrogantes surgen porque algunos autores de pseudoepígrafos reivindicaron no sólo la autoridad del apóstol Pablo, sino que se considerasen sus cartas genuinamente paulinas para sus propios fines. La historia de la redacción se pregunta, pues, por la cantidad, clase e intención de la utilización de las cartas e ideas paulinas en los pseudoepígrafos pospaulinos.

Ejemplo:

El autor, desconocido, de la segunda Carta a los tesalonicenses conoció, evidentemente, la primera. Se deduce de la estructura paralela de ambas cartas, de las numerosas coincidencias, en parte verbales, y de la referencia a 1 Tes en 2 Tes 2, 2[5].

Fuera de 1, 5-10; 2, 1-12, todo el contenido de 2 Tes está también en 1 Tes. Además, los pasajes paralelos, tienen la misma sucesión, con la excepción del pasaje escatológico 2, 1-12, cuya posición preferente puede explicarse por la actualidad del motivo en la carta. En las coincidencias verbales lo que llama sobre todo la atención es que no sólo los dos proemios son idénticos, sino que el motivo del εὐχαριστεῖν aparece por dos veces en ambas cartas (1 Tes 1, 2; 2, 13; 2 Tes 1, 3; 2, 13); y en 1/2 Tes 2, 13, además, con el mismo pronombre personal ἡμεῖς. Hasta dónde llegan estas coincidencias, puede verse en las tablas de W. Wrede[6].

La causa de la conexión con 1 Tes aparece en la argumentación escatólogica de 2 Tes 2, 1-12. Aquí el autor polemiza con maestros pneumáticos que afirman que el día del Señor está ya ahí (v. 2: ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου). Y se apoyan,

5. Cf. W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK XIV), 1980, 77.
6. Cf. W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes* (TU 9.2), 1903, 4-12.

para afirmarlo, no sólo en supuestas revelaciones del Espíritu, sino también —desde la perspectiva de 2 Tes— en una supuesta carta de Pablo, que sería 1 Tes. Frente al entusiasmo escatológico provocado por 1 Tes, la segunda Carta a los tesalonicenses enumera una serie de acontecimientos finales que hay que esperar antes de la llegada de la parusía (2, 3-12). Con esto, corrige las afirmaciones de 1 Tes 4, 13-18 (especialmente, el v. 15), es decir, la interpretación que hacen de este texto los adversarios, y sustituye la inmediata espera de la parusía en Pablo por un desarrollo escalonado y previsible de acontecimientos apocalípticos.

La tendencia redaccional del autor desconocido de la 2 Tes es clara: quiere añadir a 1 Tes una segunda enseñanza escatológica que corrija 1 Tes 4, 13-18 o la interpretación que los adversarios hacen de este texto. Para conseguirlo, imitando conscientemente la estructura de 1 Tes y tomando de ella numerosas locuciones, reivindica para sí la autoridad del apóstol Pablo. 2 Tes debe ser una continuación o una interpretación de la primera carta, y precisamente por esto, se aseguró la aceptación en el canon y el reconocimiento general. La imitación consciente de 1 Tes por el autor desconocido de 2 Tes no es un caso aislado en el nuevo testamento, porque está claro que la Carta a los efesios utilizó como modelo la Carta a los colosenses, y que la Carta de Judas hace uso de la segunda carta de Pedro[7].

7. Sobre la relación Efesios-Colosenses, cf. R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK X), 1982, 26-30; sobre la relación 2 Pedro-Judas, cf. W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHK XV), ²1979, 102-107.

11. Hermenéutica

Bibliografía: Alonso Schökel, L., *Hermenéutica de la palabra* (3 vols.), Madrid 1987ss; Alonso Schökel, L.-Bravo Aragón, J. M., *Apuntes de hermenéutica*, Madrid 1994; Bazzeitti, *Exégesis y hermenéutica,* en *Diccionario teológico interdisciplinar* I-II, Salamanca [3]1997, 1039-1061; Berger, K., *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 1988; Coreth, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona 1972; Ebeling, G., *Art. Hermeneutik*, en RGG[3] III, 242-263; Id., *Wort Gottes und Hermeneutik*, en Id., *Wort und Glaube* I, [3]1967, 319-348; Fuchs, E., *Hermeneutik*, [4]1970; Gadamer, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* I, Salamanca [6]1996; Merk, O., *Biblische Theologie* II. *NT*, en TRE VI, 455-477; Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Valencia 1993, especialmente 67-123; Sánchez Caro, J. M., *Por qué un hoy en la Biblia*: Iglesia Viva 113 (1984) 375-390; Schnelle, U., *Sachgemässe Schriftauslegung* (NT 30), 1988, 115-131; Strecker, G., *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, en Id., *Eschaton und Historie*, 1979, 260-290; Stuhlmacher, P., *Vom Verstehen des Neuen Testaments* (GNT 6), [2]1986; Wach, J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* I-III, 1926-1933; Weder, H., *Neutestamentliche Hermeneutik*, 1986.

1. *Definición*

La palabra «hermenéutica» viene del término griego ἑρμηνεύειν (1. pensar, interpretar, explicar; 2. traducir) y desde el siglo XVII es el «terminus technicus» para designar la dis-

ciplina que se ocupa de la interpretación de un texto, en el sentido de una ἑρμηνευτικὴ τέχνη[1]. En el lenguaje actual, la palabra «hermenéutica» comprende la metodología que tiene por objeto hacer comprensibles los mensajes de los textos al hombre de hoy.

La necesidad de una reflexión metodológica de esta naturaleza sobre la interpretación de un texto surge de la constatación de la distancia histórica que nos separa de los escritos neotestamentarios. Estos expresan la fe de los primeros cristianos, no atemporal o ahistóricamente, sino en conceptos lingüísticos y conceptuales relacionados con el pensamiento y las experiencias de los hombres de su tiempo. Y puesto que el lenguaje, el mundo conceptual, las condiciones de vida y la concepción del mundo están sometidos a cambios históricos, y de hecho han cambiado profundamente desde la época del nuevo testamento, es necesario «traducir» los enunciados de fe contenidos en el nuevo testamento y las exigencias que implican al lenguaje y a la concepción del mundo de nuestro tiempo. Corresponde a la hermenéutica estudiar las posibilidades y los límites de este proceso de traducción.

2. *Métodos y esbozos hermenéuticos*

La cuestión de la correcta comprensión de la Escritura y de su adecuada interpretación, no son logros de la modernidad, sino que ya en el judaísmo rabínico, en el mismo nuevo testamento y en todas las épocas de la historia de la Iglesia se reflexionó profundamente sobre cómo habría que entender e interpretar los escritos del antiguo y del nuevo testamento.

1. El concepto de «hermenéutica» fue acuñado en 1629-1630 por el teólogo de Estrasburgo Johann Konrad Dannhauer (1603-1666); Cf. H. Birus (ed.), *Hermeneutische Positionen*, 1982, 6s.

a) *El judaísmo rabínico*

La tradición rabínica atribuye a rabí Hillel siete reglas (מדות = *middôt*) para interpretar la tradición legal (הלכה = *hᵃlakah*) del antiguo testamento. Nacieron en el siglo I a. C. y luego se impusieron en todas partes[2].

Regla primera: קל וחמר (*qal wa-ḥomer*)= «fácil y difícil», es decir, la conclusión *a minori ad maius* (*a fortiori*), de lo fácil a lo difícil y también al revés.

Regla segunda: גזרה שוה (*gᵉzerah shawah*)= «la misma decisión», es decir, la conclusión por analogía (*per analogiam*). Esta regla presupone que, en los textos legales, aparecen palabras que suenan o que significan lo mismo.

Regla tercera: בנין אב מכתוב אחד (*binyan 'ab mikatub 'ehad*) = literalmente, «construcción de una familia». La conclusión principal proviene de una cita de la Escritura, que luego reúne en torno a sí todos los pasajes semejantes, como en una familia.

Regla cuarta: בנין אב משני כתובים (*binyan 'ab mishnê kᵉtubîm*)= La conclusión principal es el resultado de dos citas de la Escritura.

Regla quinta: כלל ופרט ופרט וכלל (*kᵉlal uprat uprat ukᵉlal*)= «lo general y lo particular, y lo particular y lo general», es decir, la interpretación de lo general por lo particular y, de lo particular por lo general.

Regla sexta: כיוצא בו במקום אחר (*kᵉyôse' bô bᵉmaqôm'aher*) = «según lo semejante en otro lugar», es decir, la explicación más aproximada de una frase de la Biblia valiéndose de otra.

Regla séptima: דבר הלמד מענינו (*dabar halamed me'inyano*)= «un tema que se deduce del contexto», es decir, una interpretación partiendo del contexto de la afirmación bíblica.

Todas estas siete reglas de Hillel tienen su correspondencia en los principios hermenéuticos de la retórica griega, de modo que hay que suponer una influencia helenista[3].

2. Sobre la hermenéutica judía, cf. G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, 49-54 (Las siete reglas del Hillel).

3. Cf. G. Mayer, *Exegese* II (*Judentum*), en RAC VI, (1194-1211) 1197s.

b) *Pablo*

Pablo cita el antiguo testamento, generalmente, según la versión de los LXX[4]. Como antiguo fariseo, domina las reglas judías corrientes en la interpretación de entonces, pero conoce también los métodos de la hermenéutica helenista.

De las siete reglas de Hillel, Pablo ha utilizado, al menos, las dos primeras. Así, la conclusión *a minori ad maius* (*qal waḥomer*) se encuentra en la tipología Adán-Cristo (Rom 5, 15.17) y en otros lugares (2 Cor 3, 7; Rom 5, 9.10; 11, 12). Y viceversa, Pablo emplea también la conclusión *a maiori ad minus* (cf. 1 Cor 6, 2.3). La conclusión analógica, en base a palabras que suenan lo mismo (*gᵉzerah shawah*), la usa Pablo en Rom 4, 3-8 (palabra: λογίζεσθαι). Las demás reglas de Hillel no pueden documentarse con tanta claridad, pero Pablo debió conocerlas también. De la tradición interpretativa judía, Pablo recoge *midrashim* sobre Ex 13; 14; 16; 17; Núm 20 en 1 Cor 10, 1ss; y sobre Ex 34, en 2 Cor 3, 4-18. Califica los acontecimientos en el tiempo del desierto, en 1 Cor 10, 6.11, como τύπος o τυπικῶς, con lo que utiliza métodos de interpretación tipológicos. La tipología no se ocupa directamente de los textos del antiguo testamento, sino de los sucesos históricos que anticipan acontecimientos[5]. El punto de partida es siempre la comunidad cristiana, cuya actualidad y futuro había que iluminar con una interpretación tipológica de los textos veterotestamentarios. La tipología no se refiere sólo a acontecimientos típicos ya pasados, sino también a prefiguraciones de sucesos escatológicos. Esta concepción es la que recomienda Rom 5, 14, donde Pablo dice en el marco de la tipología Adán-Cristo: ᾽Αδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. El caso de Adán, que trajo la desgracia a todo el mundo, es una prefiguración de la acción salvífica de Cristo, el futuro Adán.

4. Cf. H. Lietzmann, *An die Galater* (HNT 10), [4]1971, 34.
5. Cf. L. Goppelt, τύπος, en ThWNT VIII, 251ss.

Pablo tomó el método de la interpretación alegórica del judaísmo helenista. Este tipo de interpretación tiende a relativizar el significado literal del texto en favor de un sentido más profundo (a menudo ético). La alegorización nació con la interpretación estoica de los mitos homéricos. Enseguida se incorporó al judaísmo helenista y fue magistralmente manejada por Filón de Alejandría. Pablo explica esquemáticamente en Gál 4, 24 su contraposición entre Agar-Sara y sus hijos Ismael-Isaac (cf. Gén 16, 15; 21, 2): ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. Recurriendo al uso singular de ἀλληγορέω que hace el nuevo testamento, dice Pablo cómo se entiende la relación con el antiguo testamento: las dos mujeres, con sus hijos, simbolizan las dos alianzas, la del Sinaí de la esclavitud y la nueva Alianza de la promesa en Cristo, a la que pertenecen los gálatas. Así pues, en este lugar convergen rasgos alegóricos y tipólogicos, porque al profundo sentido histórico salvífico que late tras el texto literal, se une en las mujeres y en sus hijos una prefiguración del acontecimiento salvífico en Cristo. También en 1 Cor 9, 9s se sirve Pablo de una regla de interpretación del judaísmo helenista. Interpreta la prescripción primitiva en favor del animal (Dt 25, 4) conforme al axioma, de influencia estoica, de que Dios se ocupa de lo más elevado, y así pueden interpretarse alegóricamente las prescripciones especiales de la ley[6].

c) *Orígenes*

Una figura destacada de la antigua Iglesia fue el alejandrino Orígenes (hacia 185-253/254). Procedía de una familia cristiana y ya a los 17 años fue director de la escuela catequética de Alejandría. Aparte de la teología, Orígenes se dedicó intensamente a la filosofía. Es muy posible que estudiara con Ammonio Saccas, fundador del neoplatonismo, y fue uno de los pocos cristianos importantes de su tiempo apreciados por los filósofos

6. Sobre la exégesis rabínica de este pasaje, cf. Billerbeck III, 368; sobre la comprensión influenciada por el helenismo, cf. Filón, *Spec. Leg.* I, 260.

paganos[7]. El año 215 fundó su propia escuela teológica, pero el año 230 fue expulsado por el obispo de Alejandría. Se marchó a Cesarea de Palestina y allí fundó un centro de teología científica. Durante la persecución de Decio, murió a consecuencia de malos tratos.

Orígenes no sólo creó una amplia dogmática cristiana (Περὶ ἀρχῶν, escrita alrededor del año 220), sino que también se distinguió por la crítica textual, la exégesis y la hermenéutica. Para lograr un texto fiable del antiguo testamento, confeccionó la «Héxapla», una edición que, en seis columnas, yuxtaponía el texto hebreo, una transcripción griega del texto hebreo, las versiones de Aquila, Símmaco y Teodoción y, finalmente, el texto de los LXX (corregido y aumentado). Escribió amplios comentarios sobre todos los libros importantes de la Biblia. Sólo su interpretación del evangelio de Juan hasta Jn 13, 13 ocupaba 32 tomos.

En su interpretación de la Escritura, Orígenes, siguiendo la tradición alejandrina, sólo utilizó el método de la interpretación alegórica. Por influencia suya, la alegorización se convirtió en el método eclesiástico de interpretación por antonomasia. Con todo, Orígenes vinculó su alegorización a la doctrina eclesiástica sobre la inspiración de la Escritura, pues según él sólo pueden entender el verdadero y oculto sentido de la Escritura los que en virtud de su bautismo y de su lugar en la Iglesia participan del Espíritu santo, que es el auténtico autor de la Escritura[8]. Al unir la alegorización con la tradición de la Iglesia, Orígenes evitó que se hiciera un uso (gnóstico) abusivo de ella, y al mismo tiempo hizo que se dispusiera de un método de interpretación que posibilitó una explicación de la Biblia acorde con la idea de verdad de la antigüedad tardía. Hasta qué punto se sintió comprometido Orígenes con la idea de verdad y de realidad de la antigüedad tardía, lo muestra la ampliación que hizo, siguiendo la tricotomía platónica, del doble sentido de la Escritura

7. Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* VI, 19.
8. Cf. Orígenes, *Princ., prooemium*, 8.

(literal y espiritual) a un sentido triple. Hay que distinguir, pues, un sentido «carnal» de la Escritura, para la edificación de los simples; otro «psíquico», accesible a los avanzados; y otro «espiritual» (pneumático), reservado a los perfectos, «porque, lo mismo que el hombre se compone de cuerpo, alma y espíritu, también la Escritura, dada por Dios para la salvación de los hombres (se compone de esos tres elementos)» (ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή)[9].

d) *La doctrina del cuádruple sentido de la Escritura*

La doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, que está documentada, por vez primera, en Juan Casiano (360-435) y que tuvo gran importancia en la edad media, es como una resonancia de la hermenéutica de Orígenes. Afirma que lo primero es interrogar al texto bíblico por el sentido inmediato de las palabras (sentido literal). Una vez hecho esto, hay que interpretarlo alegórica, tropológica o anagógicamente. La interpretación alegórica pregunta por la verdad de la fe sobre Cristo contenida en el texto. La interpretación tropológica (= moral) subraya las normas de comportamiento cristiano contenidas en el texto. La interpretación anagógica (= escatológica), en fin, busca las indicaciones que hay en el texto sobre la comunidad de los perfectos en el reino de Dios. El fundamento de la doctrina del sentido cuádruple de la Escritura fue la convicción de que, en la Biblia, no sólo las palabras, sino ella misma, su materialidad, rebosa significado. El objetivo de este importante método interpretativo es relacionar lo más posible las afirmaciones de la Escritura con todos los campos de la vida.

Verso explicativo:

> «Littera gesta docet, quid credas allegoria,
> moralis quid agas, quid speres anagogia».

9. *Ibid.* IV, 2, 4.

(La letra enseña lo que ha sucedido;
la alegoría, lo que hay que creer;
la moral, lo que hay que hacer;
la anagogía, lo que hay que esperar).

e) *Martín Lutero*

Martín Lutero llegó a su planteamiento reformador a partir de una percepción exegética. El mismo nos lo dice en el prólogo del primer tomo de la «opera latina» de 1545. Allí dice Lutero que él había entendido siempre la «justicia de Dios», de Rom 1, 17, en el sentido de la doctrina de la Iglesia, según la cual, este concepto teológico fundamental en Pablo significa que Dios es justo y que castiga a los pecadores e injustos. A este Dios justo que condena a los pecadores, siempre lo ha odiado. A pesar de que él, como monje, vivió irreprensiblemente, su conciencia siempre estuvo inquieta. «Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per evangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit» («Hasta que yo, por la misericordia de Dios, meditando día y noche, me fijé en la conexión de las palabras, concretamente: La justicia de Dios se revela en él, como está escrito: 'El justo vive de la fe'; allí empecé a entender la justicia divina como aquella en la que vive el justo por gracia de Dios, concretamente, por la fe; y que esto significa que a través del evangelio se revela la justicia de Dios, en concreto, la pasiva, por la que el Dios misericordioso nos justifica por la fe, como está escrito: 'El justo vive de la fe'»)[10]. La percepción decisiva de Lutero consiste, según sus propias palabras, en que él entendió la «iustitia Dei» como una «iustitia passiva», «qua nos Deus misericors iustificat per fidem».

10. WA 54, 186, 3-8.

Desde esta idea liberadora llegó Lutero a una comprensión de la Escritura cuyo objetivo era hallar su sentido claro y unívoco. La claridad de la Escritura y de la palabra de Dios, contenida en ella, que es el único «vehiculum gratiae Dei»[11], llevó a Lutero a rechazar vigorosamente la doctrina del cuádruple sentido de la Escritura. «Yo, de joven, era culto, y antes de llegar a la teología, utilizaba extraordinariamente alegorías, tropologías, analogías y lo que hacía era simplemente arte. Si alguno se encontrara en esta situación, yo lo consideraría un orgulloso medio tonto. Sé que esto es pura basura porque ahora me he liberado de ello y éste es mi último y mejor arte: *Tradere scripturam simplice sensu*, porque el *literalis sensus* es el correcto y lleva dentro vida, consuelo, fuerza, doctrina y arte. Lo otro, por mucho que brille, es un trabajo de locos»[12]. Así pues, la interpretación ha de limitarse al sentido literal inmediato del texto (*sensus literalis et historicus*). El criterio para la recta interpretación de la Escritura no es ya la coincidencia con la tradición eclesiástica, sino la aceptación interna de la Escritura misma, porque la Escritura es «por sí misma lo más cierto, lo más fácilmente accesible, lo que mejor se entiende, la que se interpreta a sí misma, la que examina, juzga e ilumina todas las palabras» («ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans»)[13].

El principio interpretativo es para Lutero la división de la palabra de Dios en ley y en evangelio. De esta división, que sólo el Espíritu santo puede inspirar, depende, según Lutero, todo el cristianismo. «Quando autem pene universa scriptura totiusque theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et evangelii» («Casi toda la Escritura y el conocimiento de toda la teología penden del auténtico conocimiento de la ley y del

11. WA 2, 509, 14s.
12. WA Tr 5, 5285.
13. WA 7, 97, 23-24.

evangelio»)[14]. El evangelio, que es la promesa de la gracia de Dios aparecida en Jesucristo, sólo puede entenderse correctamente donde la palabra justificadora de Dios aniquila la ley, toda clase de justicia humana propia y de autojustificación. Mientras que la ley nos dice lo que hemos dejado de hacer y lo que debemos hacer aún (lo cual produce el reconocimiento de los pecados), el evangelio nos anuncia lo que ya ha hecho Dios por nosotros en Jesucristo.

Jesucristo es, para Lutero, el «centro de la Escritura». «Y en esto coinciden todos los libros santos auténticos, en que todos ellos predican y conducen a Jesucristo. Esa es también la auténtica piedra de toque para criticar todos los libros, para ver si llevan a Cristo o no. La Escritura muestra siempre a Cristo (Rom 3), y Pablo no quiere saber otra cosa que a Cristo (1 Cor 2). Lo que no enseña Cristo, no es apostólico aunque lo enseñen Pedro y Pablo. Por otra parte, lo que Cristo predica, eso es apostólico, aunque Judas, Anás, Pilato y Herodes hagan lo mismo»[15]. Partiendo de este principio, llegó Lutero a una crítica bíblica, cristológicamente orientada e inmanente, donde se habla positivamente del evangelio de Juan, de las cartas de Pablo y de la primera Carta de Pedro, y negativamente, de la Carta de Santiago, de la Carta a los hebreos y de la Carta de Judas, así como del Apocalipsis de Juan. «En resumen, el evangelio de Juan y su primera carta, las cartas de Pablo, especialmente Romanos, Gálatas, Efesios y la primera Carta de Pedro, éstos son los libros que te muestran a Cristo y te enseñan todo lo que necesitas saber y te hace feliz, aun cuando no veas ni oigas ningún otro libro ni ninguna otra doctrina de aquí en adelante. Por tanto, la Carta de Santiago es una auténtica carta de paja frente a ellos, porque no contiene ninguna clase de evangelio»[16].

14. WA 7, 502, 34s.
15. WA DB 7, 384, 25-32.
16. WA DB 6, 10, 29-34.

f) *F. D. E. Schleiermacher*

El teólogo berlinés Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) pasa por ser el fundador de la hermenéutica moderna. El la define como el arte «de entender correctamente el discurso de otro, principalmente el escrito»[17]. Al definir la hermenéutica como «arte de la comprensión» y como disciplina filológica, Schleiermacher consigue superar la distinción entre la hermenéutica especial de la teología y la de la filología clásica, la *hermeneutica sacra* y la *hermeneutica profana*; e incluye, además, en su dominio, las ciencias orientales y la literatura romántica. Schleiermacher esboza una «hermenéutica general»[18], que se atiende exclusivamente a los signos lingüísticos y que supera definitivamente la doctrina del cuádruple sentido de la Escritura.

En la hermenéutica de Schleiermacher es fundamental la diferencia entre la interpretación gramatical y la interpretación psicológica, es decir, entre una interpretación referida al texto, y otra que tiene que ver con el autor y su intención.

Schleiermacher formula así estos dos principios fundamentales en su *Kurze(n) Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*: «Esta técnica sólo se da en el caso de que sus reglas formen un sistema que se base en principios claros, sacados directamente de la naturaleza del pensamiento y del lenguaje»[19] y «no se puede entender totalmente ninguna escritura más que en el contexto de todas las ideas de donde procede y teniendo en cuenta todas las relaciones vitales, tanto de los autores, como de aquellos para quienes ellos escriben»[20]. Los dos aspectos de la interpretación, a partir del lenguaje mismo y de la situación del que habla, están insepa-

17. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (ed. M. Frank), 1977, 71.

18. *Ibid.*, 75.

19. F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (ed. H. Scholz), ^{3}1910, § 133.

20. *Ibid.*, § 140.

rablemente unidos en el trabajo hermenéutico. «Igual que todo discurso tiene una doble relación, a saber, con la totalidad del lenguaje y con todo el pensamiento de su autor, también todo acto de entender consta de dos momentos: entender el discurso como extraído del lenguaje, y entenderlo como una realidad en el que piensa»[21]. Schleiermacher niega, pues, la autonomía, tanto de la interpretación gramatical como de la interpretación psicológica, y define globalmente su relación con la «fórmula positiva», de la siguiente manera:

> «Interpretar es un arte, un arte cuyas reglas sólo pueden ser precisadas a partir de una fórmula positiva, y ésta consiste en 'la reconstrucción histórica y adivinatoria (profética), objetiva y subjetiva, del discurso dado'.
> 1. Reconstruir histórica y objetivamente significa examinar cómo se corresponde el discurso con la totalidad del lenguaje y con el saber incluido en él, como producto de ese mismo lenguaje. Reconstruir adivinatoria y objetivamente significa comprobar cómo el discurso mismo se convierte en lugar de desarrollo del lenguaje. Sin estas dos cosas es imposible evitar que se comprenda mal cuantitativa y cualitativamente.
> 2. Reconstruir histórica y subjetivamente significa saber cómo el discurso existe como realidad en el ánimo. Reconstruir adivinatoria y subjetivamente significa comprobar cómo los pensamientos contenidos en el discurso influyen y siguen influyendo en el orador. Sin ambas cosas, tampoco puede evitarse el malentendido»[22].

Aunque el trabajo hermenéutico de Schleiermacher fue al principio un resultado de sus lecciones exegéticas, su importancia rebasa los límites de la exégesis neotestamentaria: no sólo logró superar las hermenéuticas especiales, creando así la «hermenéutica general», sino que problematizó ampliamente la siempre discutida relación entre lenguaje y habla. Después de Schleiermacher, la hermenéutica alcanza «la forma que le co-

21. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 77.
22. *Ibid.*, 93s.

rresponde en cuanto técnica», cuando «sus reglas se desarrollan en un contexto cerrado, partiendo del simple hecho de entender, de la naturaleza del lenguaje y de las condiciones básicas de las relaciones entre el que habla y el que escucha»[23].

g) *Ernst Troeltsch*

El metódico E. Troeltsch (1865-1923) fue un representante consecuente de la crítica histórica y de la investigación histórico-religiosa. Estudió con A. Ritschl en Gotinga, y se dedicó, junto con W. Bousset, W. Wrede, A. Rahlfs y J. Weiss, a las cuestiones histórico-religiosas. En 1892 fue profesor interino; en 1894, profesor de teología sistemática en Heidelberg, y en 1914 se trasladó a la Facultad de filosofía de Berlín.

Troeltsch promovió la aplicación consecuente del método histórico a todos los campos de la teología. «El método histórico, una vez aplicado a la ciencia bíblica y a la historia de la Iglesia, es una levadura que todo lo transforma y que, finalmente, hace saltar todos los planteamientos metodológicos actuales»[24]. Para Troeltsch, el cristianismo es un fenómeno meramente histórico, con todos los condicionamientos de los productos históricos individuales. Ver las cosas desde una perspectiva netamente histórica significa acabar con las ideas dogmáticas, con los argumentos de autoridad y con una forma hipostasiada de pensar. Historicidad equivale aquí a relatividad, porque el cristianismo ya no ocupa ningún lugar especial en la historia, sino que, como todos los demás fenómenos históricos, está sometido a las mismas consideraciones. A esta afirmación fundamental corresponden, en el procedimiento histórico-crítico, tres principios fundamentales: la crítica, la analogía y la correlación.

Por *crítica* entiende Troeltsch una actitud de duda y un juicio metodológico de verificación al que están sometidos los fenó-

23. *Ibid.*, 346.

24. E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, en Id., *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, en *Gesammelte Schriften* II, ²1922, (729-753) 730.

menos de la historia sin excepción. A la crítica se acerca la *analogía,* porque «el medio ineludible que posibilita la crítica es el uso de la analogía. La analogía de lo que sucede ante nuestros ojos y de lo que acontece en nosotros es la clave de la crítica. Las desilusiones, los cambios, las creaciones de mitos, el engaño, el fanatismo por el partido que vemos ante nuestros ojos son los medios para reconocer también estas cosas en lo transmitido. La coincidencia con los sucesos y circunstancias normales y usuales, testimoniados repetidamente, tal como nosotros los conocemos es el signo de la probabilidad de los sucesos que la crítica puede reconocer como verdaderos o dejarlos de lado»[25]. Mediante el principio de la *correlación*, todo acontecimiento histórico concreto se sitúa en el contexto global de los acontecimientos históricos, «donde no puede producirse cambio alguno en un punto sin un cambio previo o posterior en otro, de modo que todo suceso se halla en un contexto correlativo constante y debe formar necesariamente un río en el que todas y cada una de las cosas dependen entre sí, y cada procedimiento está relacionado con otros»[26]. Lo que Troeltsch se propone es una teología histórico-religiosa que tome en serio el método histórico «no sólo porque reconoce la inseguridad relativa de todos los conocimientos históricos y, consecuentemente, concibe la unión de la fe religiosa con los hechos particulares históricos como una unión mediata y relativa; no sólo porque somete la historia judeo-cristiana a todas las consecuencias de un método puramente histórico sin miedo ni rodeos ante los resultados; sino, sobre todo, porque contempla al cristianismo inserto en la historia general y trata de investigarlo y valorarlo exclusivamente desde el contexto histórico global. El método histórico puede aplicarse en teología con total imparcialidad. Se hace, pues, necesario elaborar una teología desde unos métodos históricos e histórico-universales, y puesto que aquí se trata

25. *Ibid.*, 732.
26. *Ibid.*, 733.

del cristianismo en cuanto religión y ética, desde el método histórico-religioso»[27].

Apoyándose en el concepto idealista de historia de Hegel, Troeltsch intenta afrontar el problema del ateísmo filosófico o nihilismo como consecuencia del relativismo histórico: «Mi punto de vista consiste esencialmente en negar de plano el relativismo histórico, que en la posición atea o escéptica ante la religión no es más que la consecuencia del método histórico, y en exigir la desaparición de este relativismo mediante una concepción de la historia como despliegue de la razón divina»[28].

h) *Karl Barth*

El teólogo suizo Karl Barth (1886-1968) pertenece, como cofundador de la llamada «teología dialéctica», al grupo de teólogos más influyentes de nuestro siglo. Su interpretación de la Carta a los romanos, del año 1919, es importante para la hermenéutica neotestamentaria. En el prólogo de esta obra, atribuye al método histórico-crítico simplemente una función auxiliar para la comprensión de la Escritura.

«El método histórico crítico de la investigación bíblica tiene sus razones: su objetivo es preparar para una comprensión que de ninguna manera es superflua. Pero si yo tuviera que elegir entre él y la antigua doctrina de la inspiración, me decidiría sin duda por la última, porque es más importante y más profunda porque se orienta a la actividad del entendimiento, sin el cual toda preparación carece de valor. Me alegro de no tener que elegir entre ambas cosas. Pero centro toda mi atención en descubrir, en medio de lo histórico, el espíritu de la Biblia, que es Espíritu eterno»[29].

Esta postura fue duramente criticada por los representantes de la teología liberal (entre otros por A. Jülicher), frente a quienes se defiende Barth, en el prólogo de su segunda edición

27. *Ibid.*, 738.
28. *Ibid.*, 747.
29. K. Barth, *Der Römerbrief*, ²1922 (= ¹³1984), V.

de la Carta a los romanos (1921)[30]. No le echa en cara a sus oponentes la crítica histórica, sino su estancamiento en esta explicación preliminar del texto. El quiere penetrar, por el contrario, dentro de la «dialéctica del objeto y de su conocimiento en los términos del texto»[31]. «Si tengo un 'sistema', éste consiste en que mantengo tenazmente, en su significación negativa y positiva, lo que Kierkegaard ha llamado 'la diferencia cualitativa infinita' entre el tiempo y la eternidad»[32].

Barth no se quedó estancado en un discurso parcial y dialéctico acerca de Dios, concebible sólo en sus contrastes, sino que, en el marco de su estudio sobre Anselmo de Canterbury, llega a un nuevo planteamiento. Partiendo del anselmiano «credo ut intelligam», Barth define la teología como la elaboración intelectual de la revelación de Dios en Jesucristo. Si ese «intelligere» es la tarea específica de la teología, entonces el «credo» se presupone, es decir, la teología sólo puede ser la reflexión y el seguimiento del «credo» que tenemos. No es el «qué» de la revelación lo que puede demostrar la teología, sino solamente explicar el «cómo». Este proceso intelectual que ratifica la revelación manifestada por Dios en Jesucristo, Barth ha intentado transferirlo y utilizarlo en su *Kirchlichen Dogmatik* en todos los terrenos de la dogmática y de la ética (para la hermenéutica, es especialmente importante KD I/2, § 21.22). En cuanto al contenido, de este principio se sigue una concentración cristológica: Cristo es concebido como la única realidad de Dios, anterior a la realidad humana y determinante para ella.

En este principio la crítica histórica no tiene ninguna función relevante en cuanto al contenido, de modo que es lógico que Barth, en su última etapa y junto con K. Girgensohn[33], introduzca los conceptos de exégesis «dogmática» y de exégesis «pneumática». «La ciencia bíblico-teológica ya no se mueve en

30. Cf. *ibid.*, Xs.
31. *Ibid.*, XIII.
32. *Ibid.*
33. Cf. K. Girgensohn, *Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung*: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1922.

un espacio vacío, sino que está al servicio de la comunidad de Jesucristo, fundada por el testimonio profético de los apóstoles. Justamente por ello, la ciencia bíblico-teológica acude a estos textos con la esperanza —¡nada más, pero también nada menos!— de que le salga al encuentro el testimonio contenido en ellos, en el que ella permanece ahora (en esto consiste precisamente el llamado 'círculo hermenéutico'), abierta sin reservas a la pregunta de hasta dónde, de qué forma y en qué manifestaciones concretas puede convertirse en realidad su esperanza de ver confirmada la importancia que tienen estos textos para la comunidad. ¿Exégesis 'dogmática'? Lo es, únicamente, en cuanto que rechaza cualquier dogma que le quite de raíz esta esperanza, cuyo cumplimiento pueda considerarse imposible de antemano. ¿Exégesis 'pneumática'? Ciertamente no, si cree que, a partir de una supuesta posesión del Espíritu, puede disponer de la Escritura. Pero puede llamarse así, si se toma la libertad, fundamentada en la Escritura, de plantearse sólo la seria, definitiva y decisiva cuestión del autotestimonio del Espíritu que en ella se percibe»[34].

i) *Rudolf Bultmann*

El especialista de Marburg en nuevo testamento, Rudolf Bultmann (1884-1976), pertenece también al grupo de los teólogos eminentes de nuestro siglo. Como cofundador de la «teología dialéctica», coincide con Karl Barth en que, frente a la palabra de Dios no cabe la neutralidad distante, sino que la palabra misma es la «crisis» de todo trabajo teológico y que no puede hacerse teología prescindiendo de la propia existencia teológica. Esta opinión vuelve a aparecer en la comprensión histórica de Bultmann, según la cual el hombre no puede contemplar la historia simplemente como algo que ya está ahí, como la naturaleza, «sino que en cada palabra sobre la historia de algún modo dice al mismo tiempo algo sobre sí mismo»[35]. Por

34. K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, ^{2}1977, 138s.
35. R. Bultmann, *Jesus*, ^{4}1970, 7.

tanto, no hay que concebir la historia como algo que trasciende la propia historicidad; y es lógico, por tanto, que Bultmann insista en que toda interpretación de textos es, a la vez, una autointerpretación del exegeta. No existe la exégesis «neutral», sino que en cada proceso de comprensión van incluidos los intereses del intérprete, su punto de vista previo sobre el tema de que se trata, y también su relación vital con lo que se dice en el texto[36]. En relación con el conocimiento de Dios, esto significa que no existe un conocimiento teórico de él, es decir, que yo no puedo hablar de Dios al margen de mi propia existencia. «Si se quiere hablar de Dios, hay que hablar sin rodeos de uno mismo»[37]. Por tanto, la teología ha de asumir la forma de teología antropológica. La fe supone renunciar al autoconocimiento antiguo y aceptar el nuevo, según el cual, la existencia humana está exclusivamente determinada por el futuro de Dios, que está fuera de nuestro alcance. Esta fe tampoco está en nuestras manos; no puede demostrarse en este mundo porque el objeto y el fundamento de la fe son idénticos: Jesucristo. Esta revelación que nos sobrepasa y el milagro de la fe se manifiestan precisamente en la destrucción de las falsas seguridades, y también en la destrucción de las seguridades presuntamente históricas.

Este principio lo ha desarrollado Bultmann en su «desmitologización» del nuevo testamento, que tanto ha influido tanto en la hermenéutica. El objetivo de la desmitologización de las afirmaciones neotestamentarias consiste en superar la antigua visión del mundo como un obstáculo para la fe, y en poner en el centro el verdadero impulso de la fe, «concretamente, la palabra 'cruz'. La concepción del mundo que tiene la Escritura es una concepción mitológica y, por ello, es inaceptable para el hombre moderno, cuyo pensamiento está configurado desde

36. Cf. R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, en Id., *Glauben und Verstehen* II, [5]1968, 211-235; (trad. cast.: *Creer y comprender*, Barcelona 1976).

37. R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, en Id., *Glauben und Verstehen* I, [8]1980, (26-37) 28.

las ciencias de la naturaleza y que, por tanto, ha dejado de ser mitológico»[38]. Para Bultmann, mitológica es la forma de representación que concibe el modo de actuar de Dios de forma análoga al modo de actuar del hombre, que habla «de los dioses como si fueran hombres y de sus acciones como si fueran acciones humanas»[39], sólo que los dioses tienen poder sobrenatural y pueden interrumpir el orden natural. «Puede decirse que los mitos dan a la realidad trascendente una objetividad mundana inmanente»[40]. En este sentido, son mitos en el nuevo testamento el nacimiento virginal, los milagros, la preexistencia de Jesús, el sepulcro vacío, la ascensión al cielo y los eventos apocalípticos finales. Estas concepciones mitológicas no deben eliminarse, sino interpretarse; no hay que marginarlas, sino explicarlas. Bultmann cree que, para evitar malentendidos, es indispensable elevar las afirmaciones mitológicas al rango de las acciones salvíficas, que hay que creer como «sacrificium intellectus».

Bultmann explica los conceptos mitológicos del nuevo testamento con la ayuda de la «interpretación existencial» (que hay que distinguir de la «apropiación existencial»). Quiere subrayar la concepción de la existencia que subyace en la objetivación mitológica y mostrar la importancia existencial de los mensajes que se disfrazan de mitos. Sólo se puede mostrar la importancia de las formas mitológicas de hablar en el nuevo testamento si se conoce la concepción de la existencia humana que hay detrás de ellas. Bultmann formula así el sentido profundo de la predicación mitológica de Jesús sobre el reino de Dios: «Estar abiertos al futuro de Dios que está realmente ante cada uno de nosotros; estar preparados para este futuro, que puede venir como un ladrón en la noche, cuando menos lo esperamos; estar alerta, porque este futuro juzgará a todos los hombres que se

38. R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, 1964, 8.
39. *Ibid.*, 17.
40. *Ibid.*

han atado a este mundo y no son libres, no están abiertos al futuro de Dios»[41].

Cuando esta concepción mitológica se interpreta desde el punto de vista existencial, aparece no sólo su contenido de fe sino que puede ser también provechosa para la predicación actual. Lo único que la desmitificación e interpretación existencial quieren decir con esto es que el mensaje de la Escritura y el mensaje de la Iglesia no están atados a la ideología del mundo ni al lenguaje de una época, que ya no son los nuestros, y que la concepción de la existencia (= la autocomprensión) de los testigos neotestamentarios es capaz de tender puentes entre el ayer y el hoy.

3. *Los nuevos principios hermenéuticos*

a) *Hans Georg Gadamer*

El filósofo H. G. Gadamer (nacido en 1900) es importante en la hermenéutica teológica por su tesis de que la comprensión siempre es, al mismo tiempo, un proceso de «fusión de horizontes» y por eso mismo, un acontecimiento que actúa en la historia. Partiendo del problema de la comprensión de la historia, la hermenéutica es, según Gadamer, no sólo una doctrina de métodos, sino una «teoría de la experiencia real, que es el pensar»[42]. La antigua distinción entre comprensión y su aplicación desaparece y sólo queda vigente lo que sigue: «La aplicación es un momento de la comprensión misma»[43]. Por «fusión de horizontes» entiende Gadamer el hecho de que en la comprensión de la historia la actualidad y el pasado no pueden separarse con claridad, sino que ambos horizontes están amalgamados. «Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes*

41. *Ibid.*, 32s.
42. H. G. Gadamer, *Verdad y método* I, Salamanca ^{6}1996, 19.
43. *Ibid.*, 15.

'para sí mismos'»[44]. Si el conocimiento intenta «recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir»[45], no se quiere decir con ello, sin embargo, que la historia objetiva pueda integrarse en el proceso actual de comprensión. Más bien, sólo encontramos el objeto histórico a través de su actuación histórica, que influye decisivamente en nuestra comprensión actual.

La historia efectual no es una nueva disciplina de las ciencias del espíritu, sino que pretende que éstas reconozcan «que los efectos de la historia efectual operan en toda concepción, sea o no consciente de ello. Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento. Esto nos es conocido a través de la historia de las ciencias, en la que aparecen demostraciones irrefutables de cosas evidentemente falsas. Pero en conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad»[46]. Si con esto se reconoce la necesidad de que el objeto histórico y el sujeto se entrelacen en la interpretación del texto neotestamentario, no hay que negar tampoco el peligro de que se le conceda a la aplicación una preeminencia incontrolada, en perjuicio de la peculiaridad del texto.

b) *Teología bíblica*

Bibliografía: Ebeling, G., *Was heisst «Biblische Theologie»?*, en Id., *Wort und Glaube* I, [3]1967, 69-89; Gese, H., *Zur biblischen Theologie. Gesammelte Aufsätze* (BEvTh 78) 1977; Grässer, E., *Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie*: ZThK 77 (1980) 200-231; Haacker, K. y otros, *Biblische Theologie heute* (BThSt 1), 1977; Hübner, H., *Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments*: KuD 27 (1981) 2-19; Oeming, M., *Gesamtbiblische Theologie der Gegenwart*,

44. *Ibid.*, 376.
45. *Ibid.*, 453
46. *Ibid.*, 371

[2]1987; Raventlow, H., *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF 203), 1983; Strecker, G., *«Biblische Theologie»? Kritische Bemerkungen zu den Entwürfen von Hartmut Gese und Peter Stuhlmacher*, en D. Lührmann-G. Strecker, *Kirche. FS G. Bornkamm*, 1980, 425-445; Stuhlmacher, P., *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, 1975.

Partiendo de la unidad concreta entre el antiguo y el nuevo testamento, de la integridad del canon bíblico y de la identidad entre doctrina bíblica y dogmática, la teología bíblica, en los siglos XVII y XVIII, era normalmente un presupuesto de la exégesis bíblica. Bajo el influjo de la crítica histórica y de los conocimientos más recientes sobre la relatividad histórica en la formación de la literatura vétero y neotestamentaria, la «teología bíblica» ha tenido que ceder el puesto a una teología propia de cada uno de los dos testamentos. Desde esta perspectiva parece aconsejable discutir la relación teológica concreta entre el antiguo y el nuevo testamento sobre una base amplia que abarque todas las disciplinas teológicas. Por eso, últimamente cada vez son más numerosos los intentos de concebir una «teología bíblica» especial, una especie de teología de la Biblia que «al mismo tiempo trascienda y comprenda el antiguo y el nuevo testamento»[47]. El especialista en antiguo testamento H. Gese afirma la unicidad de la tradición bíblica y entiende el canon veterotestamentario como una respuesta judía a la formación del canon neotestamentario, un intento sin viabilidad alguna, que lleva a una «estrechez», «que pierde de vista la relación inmediata entre la fe bíblica y la realidad general del mundo[48].

El que P. Stuhlmacher introduzca el concepto de «percibir», como categoría hermenéutica significa volver a la concepción teológica de A. Schlatter. «Percibir» es, junto a crítica, analogía y correlación, un cuarto principio del método histórico-crítico

47. P. Stuhlmacher, *Zum Thema*, 25.

48. H. H. Schmid, *Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie?*, en K. Haacker y otros, *Biblische Theologie heute*, (75-95), 88.

y es «compañero de la duda metódica»[49]. Stuhlmacher querría, además, investigar las líneas históricas de la interpretación sobre el antiguo y el nuevo testamento como «principal cuestión histórico-religiosa»[50], investigar la relación entre nuevo testamento, judaísmo y antiguo testamento y «hablar, en suma, del mensaje de reconciliación como centro definitivo de la sagrada Escritura»[51]. Esta concepción teológica fundamental debe plantearse la contrapregunta de si con la «teología bíblica» se respeta la independencia del antiguo testamento y su amplio horizonte histórico-religioso y lingüístico, así como la singularidad histórica y teológica del nuevo testamento. Porque, aunque es verdad que la pregunta sobre la relación entre los escritos del antiguo y del nuevo testamento es un trabajo altamente pormenorizado, no debe convertirse sin embargo en un principio exegético, si hay de resaltar desde una perspectiva hermenéutica la importancia universal y liberadora del acontecimiento Cristo, testimoniado en el nuevo testamento. La «teología bíblica» corre el riesgo de que, al poner a la misma altura las tradiciones históricas, ya no se reconozca en Jesucristo lo propio del nuevo testamento.

c) *La interpretación socio-histórica*

Bibliografía: Belo, F., *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Estella 1975; Clévenot, M., *So kennen wir die Bibel nicht*, ²1980; Id., *Lectura materialista de la Biblia*, Salamanca 1978; Kee, H. C., *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht* (UTB 1219), 1982; Lampe, P., *Die stadtrömischen Christen in der ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.18), ²1989; Lohmeyer, E., *Soziale Fragen im Urchristentum* (TB 62), 1978; Meeks, W. A. (ed.), *El mundo de los primeros cristianos*, Bilbao 1992; Id., *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988; Schöllgen, G., *Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte*: JAC 32 (1989) 23-40; Schottroff, L.-Stegemann, W., *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca 1981; Id. (eds.), *Der Gott der kleinen*

49. P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 36.
50. *Ibid.*, 137.
51. *Ibid.*, 178.

Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen (2 vols.), 1979; Strecker, G., *Historische Kritik und «neue Exegese»*: CV 23 (1980) 159-166; Theissen, G., *Soziologie der Jesusbewegung* (TEH 194), ^{5}1984 (trad. cast.: *Sociología del movimiento de Jesús*, Bilbao 1987); Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985.

La cuestión histórica y teológica sobre las circunstancias sociales que posibilitaron el nacimiento del cristianismo es tan antigua como la crítica histórica. En la historia de la investigación apareció sobre todo cuando los problemas sociales empezaron a exigir que la exégesis les hallara una respuesta en la tradición bíblica. Así, a comienzos del siglo XX, el movimiento «Social Gospel» en Estados Unidos, el «Religiöse Sozialismus» en los países de lengua alemana (por ejemplo, L. Ragaz, H. Kutter) o a mediados del mismo siglo el movimiento «Cristianos por el socialismo» en España, han intentado aplicar las experiencias de la fe de los primeros cristianos a los retos sociales de la actualidad.

Después de que los trabajos de E. Troeltsch[52] y M. Weber[53] sentaron las bases de una «sociología religiosa» específica, ha cobrado mucha importancia en la exégesis neotestamentaria la obra de E. Lohmeyer, *Soziale Fragen im Urchristentum*. En ella se estudia sobre todo la vida económica y social de la época grecorromana, que se considera el presupuesto general del cristianismo primitivo. Este mismo cristianismo reflexiona sobre «su coyuntura histórica entre tensión social y liberación religiosa»[54]. Se trata de un mismo movimiento que ha producido no sólo predicadores religiosos, sino también revolucionarios sociales. Lo específico de la primitiva fe cristiana es «la esperanza escatológica en el inmediato fin del mundo y en la venida maravillosa del reino de Dios»[55]. De hecho, Jesús nunca se dejó

52. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, (1912) ^{3}1923.

53. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, (2 vols.), (1920) ^{3}1937.

54. E. Lohmeyer, *Soziale Fragen*, 17.

55. *Ibid.*, 21.

influir por su origen aldeano, sino que anunció una «ética cósmica del amor»[56], al margen de todas las tensiones del orden mundano. Consiguientemente, el evangelio de Jesús es «ante todo, totalmente apolítico»[57], indiferente ante las instancias estatales del mundo. Esta «ética evangélica, que no es de este mundo»[58], tomó posteriormente dos direcciones: una involuntariamente conservadora y otra inconscientemente revolucionaria, porque sustancialmente «desprecia todos los valores y realizaciones de la existencia terrena»[59]. Con este planteamiento Lohmeyer pudo lograr un amplio consenso; F. Naumann, por ejemplo, movido no en último término por las impresiones de un viaje a Palestina, llegó a afirmar que las bienaventuranzas de Jesús no son apropiadas como ideas para la acción política.

Si las relaciones entre los textos neotestamentarios y la situación sociohistórica han sido abordadas en muchas investigaciones específicas en conexión con la pregunta sobre el «ambiente del cristianismo primitivo» (cf. *supra*, 24s, bibliografía), últimamente la llamada «interpretación materialista de la Biblia» exige una «nueva» exégesis a partir de ahí, que ha aparecido en obras de F. Belo (Portugal) y M. Clévenot (Francia). Su intención puede concretarse adecuadamente en la expresión de «partidismo social». Sus representantes se apoyan en la tradición subversiva que atraviesa la historia del cristianismo y que ha originado concepciones distintas como el cristianismo socialista y la praxis social alternativa. Partiendo de la concepción marxista de la historia, se pretende una acomodación de los escritos bíblicos «a las necesidades y metas de la praxis diaria y a las reivindicaciones del pueblo»[60], para conseguir así una «identidad socialista cristiana». El empleo de una termimología específica

56. *Ibid.*, 74.
57. *Ibid.*, 76.
58. *Ibid.*, 78.
59. *Ibid.*, 79.
60. K. Füssel, *Anknüpfungspunkte und methodisches Instrumentarium einer materialistischen Bibellektüre*, en M. Clévenot, *So kennen wir die Bibel nicht*, (145-170) 147.

(por ejemplo, su terminología marxista «dominadores y dominados», «lucha de clases») revela su falta de objetividad. Al intentar imponer sus intereses frente a las afirmaciones primitivas del texto, no se hace justicia a las complejas estructuras ético-escatológicas, sobre todo a la reserva escatológica del nuevo testamento. La «interpretación materialista de la Biblia» carece de la sobriedad del método histórico-filológico, que trata de descubrir qué dice el texto, aun cuando ello contradiga los propios intereses del exegeta.

La duda de si se presenta adecuadamente la orientación escatológica fundamental del nuevo testamento puede extenderse también a las investigaciones históricas y sociales más recientes en lengua alemana. G. Theissen ilumina el cristianismo primitivo desde la perspectiva de los «carismáticos itinerantes». Recurriendo a distintos esquemas sociológicos (análisis de roles, factores y función), se intenta demostrar que, en la «crisis de la sociedad palestino-judía»[61], los representantes del movimiento de Jesús contribuyeron a transformar y superar la agresividad social. Si aquí se ha renunciado a los planteamientos de los problemas crítico-literarios y teológicos en beneficio del empleo de modelos de comportamientos sociológicos y psicoanalíticos, L. Schottroff y W. Stegemann han intentado mostrar, en el problema concreto de la pobreza, la importancia de la interpretación histórico-social para entender la predicación de Jesús y las reflexiones sobre ella en los escritos del nuevo testamento (sobre todo, en el evangelio de Lucas). Según esto, la situación religiosa, política y social de la sociedad de entonces es una precondición esencial para el seguimiento de Jesús, como un «camino, que congregó a gentes que vivían en la penuria»[62]. Partiendo del «estrato tradicional relativamente más antiguo»[63], se interpretan las tradiciones de los *logia* como si sus transmi-

61. G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, 38.

62. L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, 18.

63. *Ibid.*, 42.

sores fueran predicadores pobres de solemnidad del inminente fin del mundo[64]; y, finalmente, se interpretan textos del evangelio de Lucas que presentan el seguimiento de Jesús como «la comunidad de cristianos ricos y distinguidos, solidarios de los cristianos menesterosos y despreciados»[65].

Este planteamiento tiene el mérito de llamar la atención sobre los presupuestos sociológicos y económicos del nuevo testamento y de continuar las perspectivas histórico-formales e histórico-tradicionales de la exégesis. Pero también tiene una parte negativa, que es comprobar que aún allí donde es básicamente obligado emplear el método histórico-crítico, la aplicación y discusión con los resultados histórico-críticos son postergados inexplicablemente. Además, se corre el peligro de sobrevalorar los escasos testimonios sociales y políticos del nuevo testamento, y con ello, se olvida la enorme distancia que mantiene el credo neotestamentario frente a la absolutización de la realidad inmanente.

d) *La lingüística*

Bibliografía: Egger, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, ²1910; Gerber, H.-Güttgemans, E. (eds.), *«Linguistische» Theologie* (FThL 3), 1992; Güttgemans, E., *Studia linguistica neotestamentica* (BEvTh 60), 1971; Kieffer, R., *Die Bedeutung der modernen Linguistic für die Auslegung biblischer Texte*: TZ 30 (1974) 223-233; Kliesch, K., *Neutestamentliche Linguistik*, en H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (reelaborado por K. Kliesch), ⁷1982, 267-307; Koch, K, *Linguistik und Formgeschichte*, en Id., *Was ist Formgeschichte?*, ⁴1982, 89-342; Schenk, W., *Die Aufgabe der Exegese und die Mittel der Linguistik*: ThLZ 98 (1973) 882-894.

El objeto de la exégesis neotestamentaria son textos antiguos, de modo que, como cualquier otro método científico-

64. *Ibid.*, 81.
65. *Ibid.*, 135.

literario, necesita de una teoría lingüística que abarque adecuadamente el origen, las características y el influjo de los textos neotestamentarios. En los últimos decenios, la lingüística ha ofrecido cada vez más teorías sobre el texto, que en parte se han introducido en la exégesis del nuevo testamento. En Alemania, sobre todo E. Güttgemanns y W. Schenk impulsaron la introducción de las cuestiones lingüísticas en la ciencia neotestamentaria. En el fondo, hay que dar la bienvenida a este enfoque porque la exégesis histórico-crítica debe estar abierta a más y más métodos precisos. Y puesto que la lingüística está en continua evolución y la gran cantidad de planteamientos y de escuelas existentes en este campo —como en ningún otro— lo hacen complicado y dejan solo al exegeta en sus decisiones personales, es importante presentar, aunque sea de forma elemental, los aspectos relevantes de la lingüística en la exégesis del nuevo testamento.

La lingüística parte de una teoría del texto, al que entiende como conjunto estructurado (una cantidad ordenada de elementos interrelacionados entre sí), y como una parte de un proceso de comunicación que hay que investigar sincrónicamente. Eso requiere el análisis sintáctico-lingüístico de un texto, cuyo objeto es el vocabulario y su conexión gramatical. Se busca la precisión de la investigación en todos las formas textuales para poder comprender la figura lingüística concreta del texto. La exégesis histórico-crítica debe aceptar positivamente la depuración de la metodología en este punto clave del trabajo.

El análisis de la vertiente semántica de un texto trata del significado de las palabras, frases y textos. La semántica de un texto lo concibe como un conjunto de relaciones entre elementos significativos concretos y procura explicar su sentido partiendo de los contenidos. La semántica de la palabra, del concepto y del campo semántico investiga la importancia del léxico, en general, y en su contexto concreto. En la exégesis histórico-crítica, este trabajo se realiza con la historia de las ideas y de los motivos. El análisis narrativo se ocupa de la sucesión de la acción, de su desarrollo y de las formas narrativas que hay en un texto.

La cuestión de la finalidad de un texto se trata en la pragmática del texto, una parte de la lingüística. La pragmática del texto intenta descubrir por qué y para qué se redactó. Estudia la interdependencia existente entre su contenido, su destino y su influjo: el autor de un texto actúa a través de su escrito, en cuanto que quiere influir en el lector y en el contexto. La exégesis histórico-crítica refleja las cuestiones de la pragmática del texto en la historia de las formas («Sitz im Leben») y en la historia de la redacción. La forma de los textos se estudia en lingüística, es decir, en la exégesis orientada lingüísticamente, bajo el epígrafe «clases de texto», que incluye grupos de textos de características comunes. La interpretación de las clases de textos se realiza primeramente en el marco de una teoría de la comunicación y de la acción, donde se corre el peligro de descuidar la historia comprobable de sus formas particulares. La historia clásica de las formas parte, en cambio, del supuesto de que la forma de un texto está determinada sobre todo por la historia individual de su origen y por la historia de su género.

Los métodos lingüísticos conducen puntualmente a precisar los interrogantes y se les ha de considerar como complemento de los pasos metodológicos normales de la exégesis histórico-crítica. Por otro lado, los métodos acreditados comprendían ya la mayor parte de las formas textuales citadas en la exégesis lingüística, de forma que la novedad de los métodos lingüísticos está a menudo en la terminología y en su uso, que crece considerablemente más que en los conocimientos y resultados exegéticos. Toda exégesis que parta de los métodos y opciones fundamentales de la lingüística debe medirse por la relación entre su alta pretensión y su extensa gama de instrumentos, por un lado, y los resultados históricos y teológicos que realmente supongan un adelanto, por otro.

La verdadera diferencia entre la exégesis orientada lingüísticamente y los métodos histórico-críticos está en sus correspondientes teorías sobre el texto. La exégesis lingüística parte de la primacía de la sincronía (forma existente del texto actual)

frente a la diacronía (origen del texto actual)[66]. El análisis diacrónico del texto tiene, en el mejor de los casos, o bien la función de completar el análisis sincrónico, o carece de valor por consideraciones fundamentales, es decir, prácticas. Pero, ya desde el punto de vista lingüístico, esta concepción puede cuestionarse porque «el lenguaje funciona sincrónicamente y se forma diacrónicamente. Cierto que estos conceptos no son ni antinómicos, ni contradictorios, porque la formación del lenguaje se lleva a cabo funcionando»[67]. No la anteposición de la sincronía, sino la subordinación entre diacronía y sincronía es lo que se corresponde con la relación cambiante entre la formación y el estado del texto. Puesto que los textos neotestamentarios son el resultado y el testimonio de una historia sobre la que informan, se impone la pregunta sobre su propia historicidad en cuanto textos. El método histórico-crítico dispone, por tanto, de la concepción más adecuada, porque parte de que el texto actual de un escrito neotestamentario sólo puede entenderse correctamente si primero se aclara el proceso de la formación histórica de las unidades particulares que lo integran. Sólo este análisis permite hacerse una idea de la historia del texto y explica su formación, para luego abordar sincrónicamente su temática (historia de la redacción).

e) *La interpretación psicológica*

Bibliografía: Berger, K., *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146-147), 1991; Bucher, A., *Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*, 1992; Drewermann, E., *Tiefenpsychologie und Exegese* (2 vols.), ^{3}1985, ^{2}1985; Jung, C. G., *Antwort auf Hiob*, (1952) ^{7}1981; Kodalle, K.-M., *Unbehagen an Jesus*, 1978; Niederwimmer, K., *Jesus*, 1968; Rebell, W., *Psichologisches Grundwissen für Theologen*, 1988; Spiegel, Y. (ed.), *Psychoanalitysche Interpretationen biblischer Texte*, 1972; Id. (ed.), *Doppeldeutlich. Tiefendimen-*

66. Cf. M. Theobald, *Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literaturkritik*: BZ 22 (1978) 161-186.
67. E. Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, 1974, 237.

sionen biblischer Texte, 1978; Theissen, G., *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), 1983; Wolff, H., *Jesus der Mann*, ⁷1984.

Los textos del nuevo testamento fueron escritos por hombres y por tanto son básicamente susceptibles de una interpretación psicológica. A continuación nos limitamos a ofrecer algunos modelos importantes de entre los muchos que existen sobre la interpretación psicológica de los textos bíblicos.

Hanna Wolff pertenece a la escuela de C. G. Jung, y básicamente trata de ofrecer una minuciosa introducción a la «personalidad histórica»[68] de Jesús desde la perspectiva de la psicología profunda. Parte de la idea de «anima» (en el caso del hombre) o «animus» (en el caso de la mujer), que hombre y mujer tienen que realizar «como un componente estructural psíquico integrado para lograr el pleno desarrollo de la personalidad». Y formula esta pregunta básica: «¿Jesús, como hombre, logró integrar su *anima*?»[69]. Y ella misma responde de forma concluyente: «Jesús... fue un hombre auténtico, un hombre con un *anima* muy desarrollada, de excepcional integración o individualización... Es un ejemplo para todos los tiempos, es la llamada humana a humanizar, no destructiva sino creativamente todo el futuro»[70].

G. Theissen analiza algunos textos escogidos de Pablo (2 Cor 3; Rom 7, entre otros) desde tres planos interdependientes: 1. el plano de la afirmación consciente por parte de un autor; 2. el plano del pasado conocido por él; y 3. el plano psíquico, que hace que un texto pueda comprenderse y transmitirse a la gente de hoy. Theissen entiende la religión, no como un proceso de represión (S. Freud) o como expresión de las estructuras fundamentales arquetípicas (C. G. Jung), sino como un sistema de comunicación que se ha elaborado a lo largo de la historia,

68. H. Wolff, *Jesus der Mann*, 69.
69. *Ibid.*, 23.
70. *Ibid.*, 178.

que puede cambiarse, y que permite una explicación activa del mundo.

E. Drewermann, por su parte, quiere superar el método histórico-crítico interpretando la Biblia desde la psicología profunda orientada por C. G. Jung. Los métodos histórico-críticos, según él, adolecen de entumecimiento, de inaceptable distancia de los textos y de falta de atención a los estratos profundos de las narraciones bíblicas, y constata que esta forma de «exégesis» es «por principio atea», «por más que tenga en sus labios el nombre de 'Dios'»[71]. Drewermann quiere lograr una comprensión global de los textos bíblicos y acercarse a ellos de forma inmediata, enlazando no con la palabra externa, sino con «el ámbito experiencial interno del estado anímico»[72], al que se remite toda experiencia religiosa, y que se refleja también en los textos bíblicos. De ahí se deduce el siguiente principio antropológico: «El verdadero problema del hombre consiste en que sólo cuando está en posesión de la verdad sobre sí mismo puede conseguir la felicidad que está a su alcance y que le ha sido asignada. En definitiva, se busca a Dios cuando se desciende al abismo del subconsciente del hombre»[73].

Para Drewermann, los milagros son imágenes que muestran simbólicamente la fuerza de Jesús para llevar a los hombres hacia él. Son, por tanto, ejemplos de una psicoterapia que ha conseguido su objetivo, hasta el punto de que Drewerman no duda en poner a la misma altura de los milagros de Jesús la curación de un paralítico mediante la hipnosis. Para recuperar una presunta inmediatez a los textos bíblicos, Drewermann separa verdad e historia. El conocimiento histórico representa solamente la cara exterior de la comprensión; según Drewermann, la historia externa sólo puede tener vida si se vincula con la historia interna, con los estratos específicos del alma humana.

71. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese* I, 12.
72. *Ibid.* I, 14.
73. *Ibid.* II, 257.

El problema de la propuesta de Drewermann no está en su intención de que los textos bíblicos vuelvan a ser significativos y a estar cerca del hombre, mediante el recurso a la interpretación desde la psicología profunda. El problema es que su planteamiento va indisolublemente unido a juicios de valor históricos y teológicos que no se deducen ni de un presunto consenso del método histórico-crítico, ni tampoco de la propuesta que él hace. Pues una cosa es tratar de vivificar el lenguaje del nuevo testamento, y otra muy distinta reducir estas imágenes a puros símbolos carentes por completo de realidad histórica. Entre estas dos afirmaciones no existe ninguna relación de necesidad. El verdadero problema de la interpretación psicológica profunda de los textos bíblicos de Drewermann pertenece al ámbito de la antropología. La doctrina de la justificación de Pablo reconoce fundamentalmente el carácter anticipatorio de la acción salvadora de Dios. El hombre no vive ya desde sí mismo, sino que debe su vida a la acción salvadora de Dios en Jesucristo. Dios ya actúa por Jesucristo antes de que el hombre empiece a actuar. Esta acción de Dios, Pablo la separa y distingue estrictamente de la acción del hombre que siempre es posterior. Con ello se libera al hombre de tener que darse sentido y de tener que salvarse a sí mismo. No tiene que bajar al interior de su *psique* y aceptar una determinada teoría del siglo XIX sobre la interpretación del mundo para conocer la verdad de Dios. Esto quiere decir también que la verdad y el carácter vinculante de los textos bíblicos no depende del conocimiento ni de la actividad del hombre. La validez de la firme exigencia de verdad de los textos neotestamentarios significa, pues, nada menos que la transferencia de la doctrina de la justificación al ámbito de la hermenéutica. Naturalmente, los textos neotestamentarios se remiten siempre a sus implicaciones históricas y psicológicas, pero no se dejan circunscribir al ámbito de la historia pasada. El que sólo tiene en cuenta las circunstancias psicológicas del origen de los textos no consigue todavía percibirlos realmente. Y además, aunque para Drewermann Jesús es un extraordinario psi-

coterapeuta que ayuda al hombre a ser uno consigo mismo, elimina por completo el escándalo del mensaje de Cristo.

La interpretación psicológica profunda de los textos bíblicos llevada a cabo por Drewermann muestra bien a las claras cómo un planteamiento correcto y significativo puede ser contraproducente desde el momento en que constituye a su concepción del mundo en criterio único de conocimiento y reduce los rasgos provocadores de la persona de Jesús a fenómenos que se pueden explicar psicológicamente. Pues los textos se someten a las exigencias de dominio de un determinado sistema psicológico, y su voz autónoma enmudece. El evangelio se convierte en un producto más de consumo y será definitivamente consumido, si bien amistosamente, por una psicología científica todopoderosa[74].

La «psicología histórica», en cambio, no minusvalora la dimensión histórica del hombre. Parte más bien de que el interior del alma humana está sometido a un cambio histórico. «La psicología histórica del nuevo testamento se pregunta por las experiencias humanas presentes de la Escritura. Por consiguiente, la psicología histórica es la respuesta científica y categorial al reconocimiento hermenéutico de la importancia de la experiencia humana en la teología»[75]. La cuestión de la experiencia del hombre en los textos bíblicos va unida en esta propuesta a la aceptación de los aspectos políticos y sociales que determinaron esa experiencia en aquella época. El presupuesto no es un estado constante del mundo de las vivencias humanas (éste es el mundo arquetípico de las imágenes de Drewermann), sino las experiencias únicas y al mismo tiempo históricamente condicionadas que se reflejaron en el nuevo testamento. La peculiaridad histórica de los textos neotestamentarios se toma en serio en este planteamiento, pero al mismo tiempo se trata de que se entable un diálogo entre los tipos de vivencias psíquicas

74. Sobre la crítica a Drewermann, cf. también G. Lohfink-R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese* (SBS 129), 1987; G. Lüdemann, *Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann* (Bensheimer Hefte 71), 1992.

75. K. Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, 43.

presentes en el nuevo testamento con nuestra visión del mundo. ¿Cómo se manifiestan en el nuevo testamento la angustia y la tristeza? ¿cómo se elaboraron? ¿qué piensan los autores del nuevo testamento del corazón, del cuerpo y de la conciencia del hombre? ¿dónde y cómo se reflejan los sentimientos? ¿qué concepción del mundo tenían aquellos hombres? ¿qué relación había entre el más acá y el más allá, entre lo visible y lo invisible, entre la persona espiritual y la persona somática? ¿qué importancia tienen los símbolos en el nuevo testamento? La psicología histórica del nuevo testamento se propone identificar las modalidades de experiencia de la realidad que había entonces para confrontarlas con nuestra comprensión de la misma realidad. Y, para lograrlo, la psicología histórica del nuevo testamento no quiere recurrir de inmediato a algo presuntamente inconsciente que está tras los textos, sirviéndose de una teoría psicológica del siglo XX, sino aproximarse intersubjetiva y fehacientemente al mundo experiencial del nuevo testamento[76]. Pero ante esto cabe preguntarse en todo caso por la contribución que una reflexión, no raramente especulativa, sobre la psicología de los textos antiguos y de los hombres que están detrás de ellos, puede aportar al estado actual de la hermenéutica, que se ocupa sobre todo de aplicar el texto sometido a exégesis al momento presente del hombre. Si lo que los autores neotestamentarios anhelaban de verdad era el horizonte escatológico, cristológicamente motivado, del enunciado del texto, y no el objeto de la psicología histórica, se errará en gran medida el camino hacia la solución de la cuestión hermenéutica si al hacer comparaciones con el entorno histórico-religioso no se especifican suficientemente las diferencias entre lo cristiano y lo no cristiano.

f) *La interpretación feminista de la Biblia*

Bibliografía: Gerber, U., *Die feministische Eroberung der Theologie*, 1987; Hauschildt, F. (ed.), *Frau und Mann – befreundet in Christus*, 1988; Heine, S., *Frauen der frühen Christenheit*, ^{3}1990; Id., *Wieder-*

76. Cf. *ibid.*, 44.

belebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, [2]1988; Moltmann-Wendel, E., *Das Land wo Milch und Honing fliesst. Pekspektiven einer feministischen Theologie*, [2]1987; Schüssler-Fiorenza, E., *En memoria de ella*, Bilbao 1989.

El derecho a interpretar la Biblia desde el feminismo se basa en la enfatización de los muchos aspectos marginados en la interpretación del nuevo testamento. Es bien conocido el relevante papel de las mujeres en el movimiento de Jesús (cf., por ejemplo, Lc 8, 1-3). El Resucitado no sólo se apareció a Pedro y a los demás apóstoles (cf. 1 Cor, 15, 3ss), sino que, como dicen los evangelios, las mujeres formaron también parte de los primeros testigos (cf. Mt 28, 1ss; Mc 16, 1ss; Lc 24, 1ss; Jn 20, 1ss). En las comunidades paulinas, las mujeres desempeñaron un papel importante; de hecho, casi la cuarta parte de los colaboradores de Pablo eran mujeres. Especialmente significativa es, a este respecto, la lista de saludos de Rom 16, donde, entre otros, el matrimonio formado por Priscila y Aquila parece que dirige una comunidad doméstica en Roma (v. 3s), y probablemente en Rom 16, 7, Pablo llama apóstol a Junia, una mujer.

Se acepta normalmente la crítica que la teología feminista hace a las afirmaciones del nuevo testamento que siguen la tradición del sometimiento de la mujer al hombre. Uno de estos textos es 1 Tim 2, 11-14, donde se admite el tópico tan extendido en la antigüedad sobre la subordinación de la mujer al hombre para explicar el puesto de la mujer en la Iglesia. Un segundo tópico es el carácter seductor de la mujer que la incapacita para enseñar. Se discute mucho el pasaje de 1 Cor 14, 33b-35: «Como en las demás comunidades cristianas, que las mujeres guarden silencio en las reuniones; no les está permitido, pues, hablar, sino que deben mostrarse recatadas, como manda la ley. Y si quieren aprender algo, que pregunten en casa a sus maridos, pues no es decoroso que la mujer hable en la asamblea». Se afirma a menudo que este texto es una interpolación pospaulina, que coincide en gran medida con las cartas pastorales. Si se considera un texto original, el verbo λαλεῖν se interpreta en el sentido de «interferir» o de «murmurar sobre algo», pues Pablo

sólo se referiría aquí al mantenimiento del orden en el culto divino. El apóstol no prohíbe en absoluto que las mujeres hablen en las reuniones de la comunidad; lo dice claramente Pablo en 1 Cor 11, 5. A Pablo le parece natural que las mujeres intervengan en el culto divino.

A la correcta exigencia de que se revise el papel de la mujer en la época del cristianismo primitivo, se une a menudo también la exigencia de que se cambie la doctrina cristiana porque lo que le parecen relaciones injustas en la Iglesia y en la sociedad no es más que la consecuencia evidente de una doctrina elaborada por hombres. Y ello se debe a que los escritos bíblicos nacieron no sólo en una sociedad dominada por los hombres, sino también a que son el producto de una sociedad patriarcal. «En una Biblia redactada por hombres con un gran desprecio de la mujer, las imágenes que contiene de Dios son también fundamentalmente masculinas»[77].

Mientras que se somete a una dura crítica la imagen de Dios como Padre, casi siempre dirigida al antiguo testamento y en parte antijudía, la mayoría de las teólogas tiene una opinión positiva de Jesús. Claro que después de haber interpretado su figura desde su punto de vista. Así se intenta mostrar, por ejemplo, que tras las tradiciones neotestamentarias se percibe una imagen de Jesús que no sólo no se opone a las mujeres, sino que fue modelada por mujeres. Christa Mulack insiste en que Jesús fue ungido mesías por mujeres y mediante las mujeres. «El (Jesús) se había puesto de parte de ellas (las mujeres), estaba dispuesto a aprender de ellas, y había hecho suyas sus obras... Por tanto, las mujeres tenían razones suficientes para, en agradecimiento, ungirle con amor y tristeza como mesías»[78]. En apoyo de esta tesis acuden a los relatos neotestamentarios de unción (cf., por ejemplo, Lc 7, 36-38: la pecadora unge a Jesús). Lo decisivo ya no es, pues, la acción de Dios en la cruz y en la resurrección, sino el comportamiento de las mujeres con Je-

77. E. Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fliesst*, 97.
78. Chr. Mulack, *Jesus – der Gesalbte der Frauen*, 1987, 14.

sús. El contenido del evangelio ya no es la buena nueva de la muerte reconciliadora de Jesús en la cruz, sino que «el evangelio es la buena nueva de que ya se han superado las relaciones patriarcales, por lo que lucharon Jesús y las mujeres. A las mujeres corresponde, pues, hacer que el mundo recuerde esta buena nueva. Un recuerdo así ni le pasó por la cabeza a los apóstoles»[79].

Puesto que el nuevo testamento no respalda en absoluto estas teorías, la teología feminista se caracteriza, entre otras cosas, por su manipulación selectiva y, por tanto, también fundamentalista de los textos bíblicos. Sólo escoge los textos o nombres propios que le sirven para sus fines. Sólo estos textos o nombres valen la pena; todos los demás, es decir, casi toda la Biblia, tienen poco valor y escasa significación. Este comportamiento se basa en que el evangelio y, naturalmente, también Pablo han sometido y cambiado las raíces primitivas del cristianismo. Por consiguiente, sobre todos los textos bíblicos pende la sospecha de haber sido redactados en beneficio de intereses masculinos para legitimar la opresión. No hay, pues, que extrañarse de que Elisabeth Schüssler-Fiorenza sea consecuente y elabore una hermenéutica de la sospecha: «Una hermenéutica de la sospecha y su función crítico-ideológica es el principio y fundamento de una interpretación crítica y liberadora de la Biblia. Su sospecha se dirige no sólo a las interpretaciones del texto y a la historia de su interpretación y de su influencia, sino también al texto mismo así como a la historia de su tradición, de su redacción y de su canonización»[80]. La mayoría de los textos bíblicos no pueden naturalmente resistir esta crítica. La autora estudia, por ejemplo, el relato de Marta y María (Lc 10, 38-42), y concluye «que un texto de esta clase no puede reclamar la autoridad de Dios ni puede ser anunciado como palabra de Dios»[81]. El único

79. *Ibid.*, 115.
80. E. Schüssler-Fiorenza, *Biblische Grundlegung*, en M. Kassel (ed.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, 1988, 25.
81. *Ibid.*, 40.

criterio de la palabra de Dios es, pues, la decisión de la exegeta. Ella es la que decide si un texto cae bajo la sospecha de haber sido escrito desde intereses humanos, o si trata unos temas que agradan y liberan a las mujeres. Ya no es Dios el garante de la verdad, y tampoco la verdad es algo que está ahí y que se nos da, sino que son las mujeres quienes deciden lo que es verdad y lo que no lo es.

Las interpelaciones de la teología feminista han de asumirse donde se redescubran las tradiciones bíblicas y se tomen de una vez en serio. Donde se saque a la luz y se combata la discriminación y la opresión de la mujer en la Iglesia. Donde se promuevan estructuras que posibiliten la participación de los hombres y de las mujeres. Pero, al mismo tiempo, hay que oponerse enérgicamente a la teología feminista cuando a sabiendas manipule, descuide o margine a su antojo los enunciados bíblicos fundamentales

4. *El objetivo de la hermenéutica neotestamentaria*

Si bien la exégesis del nuevo testamento emplea los métodos de la crítica histórica que hemos expuesto, no por eso prima el principio del «l'art pour l'art». La interpretación de los textos bíblicos, aun cuando resulte modélicamente transparente por utilizar una gama de instrumentos contrastada y racional, no es un fin en sí misma. A este respecto hay que prestar atención ante todo a la advertencia del editor J. A. Bengel, que hasta la vigesimoquinta edición mantuvo antes del prefacio del texto griego de Nestlé las palabras siguientes: «Dedícate completamente al texto, y aplícate por completo su contenido» («Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te»). La aplicación de los métodos histórico-críticos al nuevo testamento tiene, por consiguiente, no sólo el objetivo histórico de analizar e interpretar un texto del pasado teniendo en cuenta los condicionamientos de su tiempo, sino que pretende, en última instancia, lograr que el creyente lo haga suyo y que la Iglesia lo actualice en su predicación.

Es decir, que la exégesis histórica no es un rodeo que igual podría evitar el intérprete para cumplir con la obligación de dejar que el texto neotestamentario pueda hablar directamente a los hombres de nuestro tiempo. Es, más bien, el objeto irrenunciable de una teología que reflexiona responsablemente sobre la fe cristiana. Debe apoyarse en el nuevo testamento, donde los escritores neotestamentarios testimonian la palabra de Dios dirigida a ellos, y este testimonio se revela como palabra humana. Puesto que el intérprete se encuentra ante la palabra de Dios presente en el nuevo testamento como ante una palabra humana, la exégesis neotestamentaria debe utilizar los métodos histórico-literarios empleados en el mundo secular, que desde la Ilustración guían el trabajo intelectual con textos literarios. Esto es coherente con el propio testimonio de la fe. La fe cristiana es fe en Dios, como creador del mundo, que el mismo Dios ha puesto a disposición del hombre para que actúe en él responsablemente. Como toda la actividad humana, también la exégesis neotestamentaria es una parte de esta tarea.

La libertad del cristiano, fundamentada en la fe, autoriza a aplicar en la interpretación, objetivamente y sin reserva alguna, los métodos profanos. Se trata, naturalmente, de criterios comprensibles, abiertos a la crítica, pero generalmente reconocidos en nuestro mundo, en el que predomina lo científico-natural. Apoyándose en el pensamiento científico-natural, los criterios de causalidad y de analogía se utilizan (no sólo a partir de E. Troeltsch) en las disciplinas científicas del espíritu. En la exégesis neotestamentaria ofrecen la ventaja de que con ellos se interroga a las tradiciones orales y escritas del nuevo testamento sobre sus causas y evolución, y se comprueba su parecido con los documentos religiosos no cristianos. Al subrayar a la vez la singularidad de las afirmaciones neotestamentarias, fija una meta clara a nuestro trabajo, justamente por estar profundamente abiertos a los textos y su historia, hace posible conocer lo extraño y lo insólito. Se opone, pues, a todas las interpretaciones que tienden a sistematizar y alegorizar, que violentan

el texto del nuevo testamento en beneficio de una opinión teológica preconcebida.

Puesto que el objetivo de la interpretación histórica es evitar en lo posible presupuestos extraños, tampoco puede ni debe considerar la fe del exegeta como un principio de conocimiento que hay que presuponer. La fe no puede considerarse en absoluto un instrumento del que pueda disponerse para clarificar el texto o del que pueda prescindirse en cualquier momento, sino que es una actitud del hombre de la que no se puede disponer. Puesto que responde a la promesa escatológica de Dios, que el hombre no puede deducir, es esencialmente un acontecimiento contingente que históricamente no puede demostrarse. Ante ella, el exegeta se mantiene amarrado al plano histórico, mientras trata de interpretar el nuevo testamento como el documento primitivo de la fe cristiana con sus distintos modelos de fe. Sin embargo, la exégesis neotestamentaria tiene, junto a una orientación histórica, también una orientación teológica. No sólo quiere reconstruir un texto del pasado, sino interpretarlo a la vez como un mensaje vinculante tanto antes como ahora. No sólo responde a la pregunta: «¿Qué quiere decir el texto?». Esta tarea se fundamenta en la tensión escatológica del nuevo testamento, que trasciende la situación de entonces y obliga a la cristiandad de todos los tiempos.

Así lo reconoció la Iglesia de los siglos II-IV, al incorporar al canon neotestamentario una colección de escritos que consideró definitivos. Ciertamente, la investigación histórica del canon concluye que no es posible delimitar exhaustivamente las fronteras con otros escritos del cristianismo primitivo, y al mismo tiempo la demanda teológica reclama una pluralidad de testimonios diversos del nuevo testamento y los somete a una crítica canónica interna. Sin embargo, el resultado es una unidad fundamental del canon neotestamentario, porque todos los escritores del nuevo testamento, en todas sus múltiples concepciones, presuponen la fe en el alcance salvífico universal de la cruz y de la resurrección de Jesucristo. Ver si esta confesión de fe se ha expresado en los escritos particulares y en las perícopas, y

cómo lo ha hecho, es uno de los objetivos teológicos más importantes de la interpretación del nuevo testamento.

La vertiente teológica de la exégesis es una parte esencial de la hermenéutica neotestamentaria. Esta trata de buscar una respuesta concreta a la cuestión de cómo trasponer el nuevo testamento a la actualidad; más concretamente, trata de responder a la pregunta de qué opina el texto. A causa de la «objetividad» del texto y de la «subjetividad» del intérprete, este cometido implica un tenso contraste que la persona no puede superar por sí misma si no es consciente de su situación y si no se compromete personalmente. Por eso se comprende que los resultados de la exégesis bíblica sean tan dispares. Esto sucede en gran medida porque los intérpretes parten de principios teológicos diferentes y tienen distintas experiencias vitales. Por tanto, no hay que esperar que la exégesis consiga de una vez por todas resultados generales que todos reconozcan. Más bien, parece que tenemos que vérnoslas con un objeto histórico que se revela únicamente en el encuentro personal, por lo que hay que reconducir tanto la exactitud histórica de la realidad como la verdad teológica a una unidad trascendente. A ello puede ayudar el poner de relieve las estructuras inherentes en el testimonio neotestamentario de la fe. Sobre todo, la reconstrucción de la imagen del hombre en el nuevo testamento puede dejar claro que —y cómo— el hombre neotestamentario está esencialmente referido a Dios y que las distintas afirmaciones antropológicas tienen precisamente aquí su punto de referencia. Esto es lo que posibilita tender el puente entre el ayer y el hoy.

En esta cadena interpretativa de la Escritura, el exegeta puede considerarse como el último eslabón de una «historia efectual» que desde los primeros intérpretes, pasando por las estaciones más importantes de la historia de la Iglesia, llega hasta la actualidad. En la tradición de la Iglesia puede encontrar sugerencias para las cuestiones que luego se va a encontrar en el texto. La interpretación de la Escritura de la Iglesia evangélica, en consonancia con el pensamiento fundamental de los reformadores, se sabe en consonancia con todo lo que «lleva a

Cristo», es decir, con lo que se dice especialmente en la teología paulina y juánica, de que en Cristo se verifica la entrega de Dios a los hombres, que justifica al pecador «sola gratia» (sólo por la gracia) y «sola fide» (sólo por la fe), sin que el hombre deba seguir poniendo su confianza en sus obras. Frente a una institución eclesiástica absoluta, Martín Lutero fundamentó su comprensión de la justificación en la «sola Scriptura» (en sólo la Escritura). En ella vio muy claro que, en definitiva, no es la Escritura, sino el Cristo que ella nos presenta, el único fundamento de la fe («solus Christus»).

5. *Trabajo*

Comparar el concepto de «fe» que emerge en la presentación que hace Pablo de Abrahán (Gál 3, 6s; Rom 4, 1ss) y en la Carta de Santiago (2, 21ss). Procurar resumir en una frase el mensaje central de una perícopa, utilizando el método histórico-crítico, de manera que pueda ser la base de una predicación o de un esquema para una clase de teología.

12. Metodología para un trabajo de proseminario

Bibliografía: Bänsch, A., *Wissenschaftliches Arbeiten: Seminar- und Diplomarbeiten*, [3]1993; Böttcher, W.-Zielinski, J., *Wissenschaftliches Arbeiten*, 1973; Grenhat, M.-Hanedler, K.-Rietzschel, C., *Studium und wissenschaftliche Arbeiten*, 1970; Standop, E., *Die Form der wissenchaftlichen Arbeit* (UTB 272), [10]1984; Wohlmuth, J.-Koch, H. G., *Leitfaden Theologie*, 1975, 23-32.

1. En un trabajo de proseminario del nuevo testamento ha de estudiarse detenidamente un texto del nuevo testamento en su forma literaria, en su origen histórico y en sus afirmaciones teológicas. Aquí hay que aplicar los distintos pasos del método histórico-crítico.

La *organización* de un trabajo de proseminario depende del texto a investigar. El siguiente esquema ha de considerarse, por tanto, simplemente como una propuesta general.

a) Traducción
b) Crítica del texto
c) Análisis del texto
d) Comparación sinóptica (crítica de las fuentes)
e) Historia de las formas
f) Historia de las ideas y motivos
g) Comparación histórico-religiosa
h) Historia de la redacción
i) Reflexión hermenéutica

2. El trabajo de proseminario ha de escribirse a máquina o con ordenador; el texto del trabajo, interlineado al 1'5; las notas, al 1. El margen de la izquierda debe tener 5 cm. Un trabajo de proseminario debe tener la extensión de unas 20 páginas tamaño DIN A4.

3. Las *notas* contienen toda la documentación de las citas literales, referencias libres y demás indicaciones. Para descargar la presentación deben llevarse a notas tanto los excursos secundarios, como una sucinta confrontación con la literatura secundaria. A las notas se remite por medio de números en superíndice. Las notas pueden ir numeradas a pie de página o al final del trabajo.

4. Las *abreviaturas* han de atenerse a la lista de abreviaturas del *Diccionario exegético del nuevo testamento* (DENT), Salamanca 1996, o del *Diccionario teológico del nuevo testamento* (DTNT) Salamanca ^{3}1990-1994.

5. *Citas*

a) Las *citas directas* han de situarse entre comillas; deben coincidir con la fuente tanto literalmente como en la puntuación; las *omisiones* en una cita se señalan con tres puntos suspensivos.

Ejemplos:

«El hombre se sabe un ser temporal cuando habla de la eternidad y de la trascendencia de Dios».

«El hombre se sabe un ser temporal cuando habla de la eternidad... de Dios».

b) Para facilitar la comprensión, hay que poner las añadiduras y complementos necesarios entre corchetes o guiones eme. Para proceder con toda seguridad, se le puede añadir la palabra «autor» o las iniciales del nombre y apellidos del autor del trabajo de proseminario.

Ejemplo:

«El hombre se sabe un ser temporal [aquí en el sentido de Bultmann; autor] cuando habla de la eternidad y de la trascendencia de Dios».

c) Una cita dentro de otra: Cuando se cita un texto que contiene a su vez una cita interna, señalizada en el original con comillas, se utilizan las comillas *simples* (' '), por ir la cita completa ya entre comillas.

Ejemplo:

«La pregunta urgente es, efectivamente, la pregunta sobre lo permanente en todo cambio, sobre la 'identidad de lo esencial' en la historia».

d) *Cita indirecta*. Cuando se toma un texto *ad sensum*, con palabras propias del autor del trabajo, estamos ante una repetición reflexionada, que también requiere que se indiquen las fuentes. En las citas indirectas, se pone la abreviatura cf. en la nota, delante de la obra de que se trate.

e) *Indicaciones bibliográficas* en las notas:

1. Cuando la obra a citar ya ha aparecido en la bibliografía principal al principio del trabajo, en la nota es suficiente con indicar las iniciales del nombre, los apellidos del autor, y la palabra o palabras principales del título.

2. Si es la primera vez que aparece la obra, la indicación debe ser completa: iniciales del nombre y los apellidos del autor; título completo; entre paréntesis la colección a que pertenece, o los editores... si procede, el volumen (con cifras romanas) en caso de diccionarios, enciclopedias u otras obras en varios volúmenes, ciudad, el año (delante del año, en superíndice, se indicará la edición)[1] y las páginas con números arábigos. Las próximas ocasiones en que aparezca esta obra en nota, podrá citarse abreviadamente como en el primer caso expuesto. En caso de revistas, se indicará después del título del artículo, la revista (para las siglas, cf. DENT), el número, entre paréntesis el año y finalmente las páginas.

1. Si el año de la publicación no está en la cubierta, pero es claro, se le pone entre paréntesis. Si no se sabe, entonces, en su lugar, se escribe estenográficamente «s.f.» (= sin fecha); lo mismo con respecto a la ciudad, si no se sabe se pone «s.l.» (= sin lugar) en su lugar.

3. Si una cita abarca varias páginas, columnas, parágrafos o líneas, se las puede indicar con s o ss. Pero se facilita más la consulta y la búsqueda si se indican, respectivamente, la primera y la última página, columna...

4. Cuando vuelve a citarse la misma obra inmediatamente después y no hay lugar a dudas, se pone la abreviatura *ibid.*, indicando la página correspondiente.

Ejemplos de notas

1. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca [2]1987, 246-249. [cita de una monografía]
2. *Ibid.*, 257ss. [referencia a la obra inmediatamente anterior].
3. A. Sand, ἄνθρωπος, en DENT I, 299. [cita de un diccionario].
4. R. Bultmann, *Teología*, 256. [cita de una obra cuya referencia completa ya ha aparecido o estaba en la bibliografía general]
5. M. Pérez, *Ley y libertad*: Revista de Filosofía 17 (1964) 13-56. [cita de una revista].
6. Cf. A. Sand, ἄνθρωπος, 300 [cita *ad sensum* de un artículo ya citado completamente].

e) Las abreviaturas para los escritos bíblicos o extrabíblicos se pueden encontrar en el DENT (cf. *supra*). Los capítulos se separan de los versículos con una coma. Los versículos individuales se separarán entre sí con un punto. Las distintas referencias, con punto y coma. Un guión (de separación de palabra) une el primer versículo que se cita con el último; en cambio la separación del primer capítulo con el último se hará mediante guión ene.

Ejemplo: Mt 1, 1.5-16.25; 2, 23; 3, 1–4, 1.

6. *Bibliografía general*

La bibliografía debe incluir sólo los libros que se han utilizado realmente. Han de indicarse de forma completa y en su última versión (citar la última edición correspondiente). En las notas, su referencia puede ir abreviada.

Las iniciales del nombre de los autores se colocan en las bibliografías ordenadas alfabéticamente detrás del apellido. Sólo se escribe el nombre completo cuando pueda haber confusión. Los datos bibliográficos deben reproducir literalmente el título de la cubierta de la obra siguiendo las normas metodológicas

indicadas para las referencias bibliográficas en nota. Para una mayor claridad, la bibliografía debería estructurarse así:

I. Instrumentos de ayuda (ediciones de fuentes, concordancias, diccionarios y gramáticas).
II. Comentarios.
III. Monografías, artículos de revistas, etc.

Ejemplos de bibliografía:

1. Monografía.

Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), [9]1979.

2. Artículo.

Bultmann, R., *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*: ZThK 11 (1930) 339-364.

3. Colaboración en obras conjuntas.

Bultmann, R., *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, en K. H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (WdF 24), [2]1969, 304-337.

4. Artículo en diccionario.

Bultmann, R., *Thánatos*, en ThWNT III, 7-25.

H. BALZ - G. SCHNEIDER, eds.

DICCIONARIO EXEGETICO DEL NUEVO TESTAMENTO

El *Diccionario exegético del nuevo testamento* (DENT) se sitúa en la tradición del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, que para más de una generación de investigadores ha constituido una documentación excepcional para el trabajo exegético.

Este nuevo *Diccionario exegético* es la respuesta pertinente a la gran cantidad de cambios y nuevos enfoques en la discusión científica especializada.

El DENT colma las exigencias de un diccionario: presenta los datos precisos para la traducción y exégesis de todos los vocablos del texto griego, incluidos los nombres propios.

La base del texto del DENT es la tercera edición The Greek New Testament (New York-London-Stuttgart 1975) o la vigesimosexta edición de Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece (editada por K. Aland-M. Black y otros, Stuttgart 1979).

• *«Por su concepción manual o casi manual es obra necesaria en bibliotecas particulares para consulta inmediata».*

• *En contraste con la edición alemana, inglesa, italiana, japonesa... (tres volúmenes), la edición española, para facilitar el manejo, consta sólo de dos volúmenes magníficamente encuadernados.*

• *Publicado el volumen I* (α–κ) *en noviembre de 1996, está prevista la publicación del volumen II* (λ–ω) *en noviembre de 1997.*

Vol. I: BEB 90 - 1262 págs. - 24,5 x 17,5 - ISBN: 84-301-1284-7
Vol. II: BEB 91 - 1200 págs. - 24,5 x 17,5 - ISBN: 84-301-1320-7

EDICIONES SIGUEME - Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA